BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hoffbauer, Johann Christoph,

Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände der Moralphilosophie insbesondere der Sittenlehre und Moraltheologie

Bd.: 1

1799

Coburg, Landesbibliothek -- B II 10
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916378-7

Landesbibliothek
Coburg

1136

Bllo.

30

# Untersuchungen
über die
# wichtigsten Gegenstände
der
# Moralphilosophie
insbesondere
der
# Sittenlehre und Moraltheologie

von

Johann Christoph Hoffbauer,
Professor der Philosophie zu Halle.

---

## Erster Theil,

nebst beyläufigen Bemerkungen über die verdienstlichsten Bemühungen um die Sittenlehre, vorzüglich in den neuern Zeiten.

---

Dortmund und Essen,
bey Bluthe und Comp.
1799.

Coburg
Landes=
Bibliothek

Landesbibliothek
Coburg

# Vorrede.

Mehrere Punkte meines Systems der Moralphilosophie, das ich im Grundrisse bekannt gemachten habe, schienen mir eine nähere Erläuterung zu bedürfen. Diese zu geben, entschloß ich mich schon deshalb um so lieber, weil ich in Ansehung desselben nichts angelegentlicher wünschen kann, als das belehrende Urtheil des Kenners zu hören.

Des Kenners wegen wären freylich diese Erläuterungen am wenigsten nöthig, wenn es nicht oft gerade ihm am schwersten

wäre, sich in die Gedankenreihe eines Andern so ganz hinein zu versetzen, als es nöthig ist, alles in ihr richtig zu verstehen, und zu beurtheilen. Sich hierüber zu wundern, hat man gewiß nicht Ursach, da eben die Vertrautheit mit seinem eigenen Systeme es dem Kenner unmöglich macht, dieses so ganz zu vergessen, wie es doch vergessen seyn muß, um das System eines andern, das dieser in möglichster Kürze darzulegen gesucht hat, richtig zu verstehen, wenn er nicht vielleicht sein eigenes in demselben irriger Weise wieder finden, oder Behauptungen, die darin aufgestellt sind, eben so irriger Weise, in Widerspruche mit den seinigen sehen will.

Außerdem hatte ich auch noch einen andern Grund, der mich dazu bestimmte.

In einem Lehrbuche, daß eine Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange darstellen muß, kommt natürlicher Weise vieles vor,

was eben so in jedem andern größern oder kleinern Werke enthalten seyn muß, das die Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange abhandelt. Nicht jeder, der sich für eine Wissenschaft interessirt, hat Zeit, Lust und Geduld, das Neue, was er in einem Werke erwartet, unter dem Alten aufzusuchen. Diesem muß es also eben recht seyn, dasjenige, was einem Werke eigenthümlich ist, zusammengestellt und ausführlicher erörtert zu sehen. Unter solchen Lesern denke ich mir nicht allein den eigentlichen Kenner, sondern auch den bloßen Liebhaber der Wissenschaft. Für diesen vorzüglich habe ich manche Punkte näher zu erläutern gesucht, als es für jenen nöthig gewesen wäre. Ihn habe ich bey meiner Arbeit auch öfter in Gedanken gehabt, als den eigentlichen Kenner, weil ich in der Darstellung meines Gegenstandes nach nichts mehr strebte, als nach jener Deutlichkeit, die das erste in einem philosophischen Vortrage seyn muß, und die von selbst Gründlichkeit voraussetzt.

Ich war anfangs Willens, diejenigen Punkte meines Systems, die mir einer nähern Erläuterung zu bedürfen schienen, nach der Ordnung, in welcher sie in meinem System zusammengestellt sind, auszuheben. Allein zweyerley hielt mich davon ab. Denn eines Theils besorgte ich, vielleicht gerade das zu übergehen, was der Erläuterung am meisten bedürfte, oder umgekehrt, dasjenige zu erläutern, was für niemanden eine Erläuterung nöthig hätte; und andern Theils war es mir zuwider, fast mögte ich sagen zum Ekel, das, was ich in meinem Lehrbuche in der kürzesten Kürze zu sagen mich bemühet hatte, hier auszudehnen, und so mein eigener Paraphrast zu werden.

Hingegen gefiel es mir um so mehr auf dem Wege, auf welchem ich zu allen Resultaten, die ich nach der Ordnung des eigentlichen Lehrvortrags in meinem Lehr-

buche zusammengestellt hatte, gekommen war: auf dem Wege der Untersuchung. Ich irre wohl nicht, wenn ich voraussetze, daß der Leser mir williger auf diesem, als auf einem andern Wege, folgen werde.

Ich stellte also die Untersuchungen, aus welchen sich mein System entwickelt hatte, so zu sagen von neuem an, und that es um so lieber, da man sich durch nichts die Prüfung seiner Gedanken mehr erleichtert, als daß man sie in der umgekehrten Ordnung, in welcher man sie zusammen verbunden hat, von neuem zusammenstellt. Was man synthetisch zusammengedacht hat, ordne man analytisch: und umgekehrt, was man analytisch gefunden hat, stelle man synthetisch zusammen. Eine und eben dieselbe Reihe von Gedanken, in beiden verschiedenen Ordnungen genommen, wird so am leichsten, auch von andern, geprüft.

Deshalb glaubt ich um so mehr, daß es dem Leser, meine Gedanken hier nach der Methode der Untersuchung, meist analytisch zusammengeordnet zu finden, willkommner seyn würde, als synthethisch nach der Ordnung des Lehrvortrags, in welcher sie in meinem Lehrbuche zusammengestellt sind. Auf diesem Wege war es mir auch um so leichter, manchem an sich möglichen Mißverständnisse vorzubauen. Ich kam natürlicher Weise von selbst am ersten auf das, was mir am meisten eigenthümlich ist, und war um so weniger der Gefahr ausgesetzt, mit unnöthiger Weitläuftigkeit dasjenige zu erläutern, was keiner Erläuterung bedarf, daß ich um so lieber, um alles, was einer Erläuterung zu bedürfen scheinen könnte, zu erläutern, zu meinen Untersuchungen zurückging.

Ich stieß in meinen Untersuchungen oft auf die Behauptungen anderer Moralisten, und oft wurde meine Untersuchung

auch durch sie selbst veranlaßt. Eine Prüfung mehrerer derselben, zu der ich mich öfter veranlaßt sahe, glaubte ich meinem Leser um so mehr mittheilen zu dürfen, da diese vielleicht das interessanteste in diesen Aufsätzen ist. Am meisten beschäftigten mich natürlich die Behauptungen der beiden Männer, die unter uns Deutschen für die Moralphilosophie das meiste gethan haben. Wer sieht nicht, daß ich hier von Kant und Wolf rede?

Da es mir nur um die Prüfung aufgestellter Behauptungen, nicht um Lob und Tadel der Männer zu thun war, von welchen diese Behauptungen kamen; so hatte ich eben deshalb weniger Gelegenheit, der würdigen Männer zu erwähnen, die dem einen oder dem andern derselben, mehr oder minder gefolgt sind: und weil diese Untersuchungen mir selten Veranlassung gaben, in speciellere Fragen mich einzulassen; so hatte ich eben so wenig Veran-

lassung, die verdienstlichen Bemühungen Anderer zu prüfen, deren Unterrichte ich gewiß vieles verdanke.

Die Untersuchungen, die zunächst die Moraltheologie betreffen, sind einem zweyten Theile bestimmt. Wann dieser erscheinen mögte, kann ich, meiner anderweitigen Geschäfte wegen, jetzt noch nicht bestimmen.

Halle, den 5ten April 1799.

# Inhalt.


## I. Erste Ansicht der sittlichen Natur des Menschen.

Jeder Mensch muß gewisse Pflichten anerkennen S. 1. und gewisse Rechte in Anspruch nehmen. S. 2. — Jeder setzt zwischen beiden einen Zusammenhang voraus. ebend. — Grund dieser Voraussetzung. S. 3. — Sittliches Wesen und sittliche Natur. S. 4. — Der Mensch erkennt nur Pflichten an, als Wesen, das nach der Vorstellung von Zwecken handelt. S. 5. — Zufälliger und nothwendiger Zweck. S. 6. — Wie aus dem nothwendigen Zwecke Pflichten folgen. S. 7. — Daß es nothwendige Zwecke gebe. S. 8. und f. — Jede Pflicht erkenne ich nur deshalb an, weil ich wollen muß, daß sie Pflicht sey. S. 8. — Handlungsweise. S. 10. — Selbstthätige Erreichung eines Zwecks. S. 13. — Die Möglichkeit derselben ist der Grund gewisser Pflichten. S. 14. — Andere Pflichten lassen sich nicht daraus ableiten. ebend. — Zwiefacher Grund aller Pflichten. S. 15. — Warum muß sich der Mensch Rechte beylegen. ebend. — Der Mensch kann nur als ein vernünftiges Wesen Rechte und Pflichten haben. S. 17.

II. Theorie der Zwecke.

Zweck. S. 19. — Der Zweck und die Handlung stehen im umgekehrten ursachlichen Zusammenhange als ihre Vorstellungen. S. 20. — Gebrauch, Mittel. ebend. — Niedrigerer und höherer Zweck. ebend. — Ein Zweck geht einem andern vor, oder steht ihm nach. S. 22 — Wird ihm vorgesetzt oder nachgesetzt. ebend. — Regeln, nach welchen ein Zweck einem andern vorgeht oder nachsteht. S. 23. — Uebereinstimmung und Entgegensetzung von Zwecken. S. 25. — Arten derselben. S. 26.

III. Ueber das menschliche Begehrungsvermögen.

Sinnliches und verständiges Begehren und Begehrungsvermögen. S. 28. — Grund dieser Benennungen. S. 29. — Sinnlich verständiges Begehrungsvermögen. S. 30. — Warum wir das Angenehme begehren und das Unangenehme verabscheuen, läßt sich nicht erklären. ebend. — Warum wir etwas um eines Zwecks willen begehren. ebend. — Nichts Widersprechendes kann ich wollen, weil ich nichts Widersprechendes denken kann. S. 31. — Praktische Vernunft. S. 32. — Ihr Unterschied von dem Willen. S. 33. — Wolfsche Unterscheidung des sinnlichen und verständigen Begehrens und Beurtheilung derselben. ebend.

IV. Weitere Entwickelung des Begriffs der praktischen Vernunft.

Die Vernunft ist auf zwiefache Art praktisch. S. 36. — Praktische Regeln in dem weitern

und engern Sinne, nnd sittliche Gesetze. S. 37. — In Ansehung der letzten ist die Vernunft an sich praktisch. S. 38. — Arten, wie ein Zweck dem andern untergeordnet seyn und nachstehen kann. S. 39. — Es giebt mehrere nothwendige Zwecke für den Menschen. S. 40. — Jede Pflicht geht auf einen solchen nothwendigen Zweck, S. 41. — auch die Pflicht, die mir gebietet, meine Zwecke auf eine gewisse Bedingung einzuschränken. S. 42 — Sittliche Gesetze sind ihrer Gültigkeit nach in der Natur des Willens gegründet. S. 42. — Sittliche Gesetze sind Naturgesetze des Willens, aber nicht unserer Handlungen. S. 44.

V. Resultate.

Die Resultate selbst. S. 47 — 49. — Wozu ich überhaupt verpflichtet bin. S. 49. — Autonomie des Willens. S. 50. — Das Sittengesetz kann als ein Gesetz betrachtet werden, das durch den Willen aller vernünftigen Wesen gegeben ist. S. 51. — Es ist ein formales Gesetz. S. 52. — formaler materialer Zweck. ebend. — Das Sittengesetz kann mir gebieten zu einem materialen Zwecke zu wirken. S. 52 — 53.

VI. Ursprüngliche und abgeleitete sittliche Gesetze.

Verschiedene Bedeutungen, worin der Ausdruck Sittengesetz genommen wird. S. 54. — Ursprüngliche und abgeleitete sittliche Gesetze. ebend. — Ein ursprüngliches Sittengesetz ist vorhanden. S. 55. — Formel für dasselbe. ebend. — Diese Formel ist einerley mit einer Kanttschen. S. 56. — Bemerkungen über diese und andere Kantische Formeln für das ursprüngliche Sittengesetz. ebend — Eine Regel, von der ich wollen

kann, daß sie als ein allgemeines Gesetz gelte, ist eine solche, von der ich dieses wollen muß. S. 58. — Wie nach obigen Formeln die Sittlichkeit einer Handlung zu beurtheilen ist. S. 66. — Entscheidende Bestimmungen bey einer Handlung. S. 67. — Wie von ihnen die Sittlichkeit der Handlung abhängt. S. 69. — Wie kann ich erkennen, ob ich wollen muß, daß die Maxime einer Handlung allgemein sey? — Zwey abgeleitete sittliche Gesetze. S. 71. — Wie weit ich verbunden bin, die Zwecke anderer nicht zu hindern. S. 72. — In wiefern bin ich gegen mich selbst verbunden, zu gewissen Zwecken zu wirken? S. 75. — Wie weit bin ich verbunden, zu den Zwecken anderer zu wirken? S. .

VII. Eine andere Formel für das ursprüngliche Sittengesetz.

Gegen andere bin ich verpflichtet, zu ihren Zwecken zu wirken, und diese nicht zu hindern. S. 77. — Person. ebend. — Ich bin verbunden, jeden als Person zu behandeln. S. 78. — Behandele jeden als Person, ist eine Formel für das ursprüngliche Sittengesetz. S. 79. — Warum diese Formel mit einer vorherbetrachteten gleichgeltend ist. S. 80. — Was es heißt, eine Pflicht gegen jemanden haben. S. 81. — Wollastons Behauptung: „Eine Handlung ist sittlich gut, wenn sie einen wahren Satz ausdrückt," wird beurtheilt. S. 82. — Wolfs Grundsatz. S. 84. — Was Wolf unter Vollkommenheit verstehe. S. 85. — Wolfs und Kants Principien folgen gegenseitig aus einander. S. 87. — Grund einer Dunkelheit in dem Wolfschen Princip. S. 90. — Realität. ebend.

VIII. Vergleichung der Wolfischen und Kantischen Principien.

In wiefern können beide Principien verglichen werden. S. 92. — Aus dem ersten Kantischen Princip lassen sich die einzelnen Pflichten leichter im Allgemeinen ableiten, als aus dem Wolfischen. S. 93. — Ingleichen auch aus dem zweyten. S. 94. — Wolfs Princip ist brauchbarer für die Lehre von dem Verhältnisse der einzelnen Pflichten zu einander. S. 95.

IX. Weitere Entwickelung des Begriffs der Sittlichkeit.

Sittlichkeit im weitern Sinne. S. 98. — Sittlich gute, böse und gleichgültige Handlungen. S. 99. — Erfordernisse zu einer sittlichen guten Handlung. ebend. — Gesetzmäßigkeit. S. 100. — Gewöhnliche Erklärung von derselben. ebend. — Eine Handlung hat auf sittliche Güte keinen Anspruch, wenn sie nicht um des Gesetzes selbst willen vorgenommen ist. S. 101. — In wiefern selbst eine gesetzwidrige Handlung auf Güte Anspruch machen kann. S. 102. — Auf wie vielfache Art eine Handlung sittlich böse seyn kann. S. 103. — In wiefern es keine sittlich gleichgültige Handlungen gebe. ebend. — Das Materiale und Formale der Sittlichkeit einer Handlung. S. 104. — Grundsätze für die materiale Sittlichkeit. ebend. — In einer sittlich guten oder bösen Handlung liegen immer entscheidende Bestimmungen. S. 105. — Absolut und bedingt entscheidende Bestimmungen. S. 106.

X. Vollkommene und unvollkommene Pflichten.

Wenn in einer Handlung Bestimmungen liegen, die für ihre Güte an sich entscheiden, so bin

ich zu ihr jeder Zeit verpflichtet, sonst nicht. S. 110 — Vollkommen und unvollkommen verflichtendes Gesetz. S. 111. — Vollkommene und unvollkommene Verbindlichkeit. S. 112. — Eine unvollkommene Verbindlichkeit fordert jederzeit zu einem materialen Zwecke zu wirken. ebend. — Einwürfe dagegen und ihre Auflösung. S. 114. — Scheinbarer Widerspruch zwischen sittlichen Pflichten und verschiedenen Gesetzen. S. 117. — Grund dieser Scheinbarkeit. ebend. — Unvollkommene Verbindlichkeiten können in einem Kollisionsfalle aufhören, vollkommene nicht. S. 118. — Zur Erfüllung der vollkommenen Verbindlichkeit wird nichts als Freyheit erfordert. S. 119. — Drey Definitionen der vollkommenen und unvollkommenen Verbindlichkeit. S. 118.

XI. Ideen über die Kollision der Pflichten.

In wiefern eine Kollision von Pflichten statt finden kann. S. 122. — Verbindlichkeit zu Ausnahmen von Gesetzen. S. 123. — Diese Ausnahmen sind bloß scheinbar. ebend. — Stärkere und schwächere Verbindlichkeiten und Gesetze. S. 124. — Zu einem wichtigern Zwecke bin ich mehr zu wirken verbunden, als zu einem minder wichtigen. S. 125. — Zu den Zwecken desjenigen, der auf meinen Beystand rechnen muß, mehr, als zu den Zwecken eines andern, und zu dessen Zwecken mehr, dem ich leichter beystehen kann, als zu den Zwecken anderer. S. 126. — In wiefern schon Neigung zu andern, gegen sie mir eine Pflicht aufzuerlegen scheint. S. 127. — Ich bin zu einer Handlung um so mehr verpflichtet, zu je mehr Zwecken anderer ich dadurch wirke. S. 128. — Regeln, nach welchen die Kollision der Pflichten

Pflichten gegen mich mit der Pflicht gegen andere zu entscheiden ist. S. 129. — Grund, warum die Lehre von der Kollision der Pflichten noch nicht gehörig bearbeitet ist. S. 130. — Vorschläge zu einer vollständigen Bearbeitung dieser Lehre. ebend. — Wie der Begriff der Vollkommenheit in dieser Lehre dem Verf. zum Leitungsbegriffe gedient. S. 132.

XII. Zwangspflicht und Gewissenspflicht.

In wiefern die Erfüllung einer Pflicht nicht erzwungen werden kann. S. 135. — Die äußere Erfüllung einiger Pflichten kann erzwungen werden. S. 136. — Gewöhnliche Definition der Zwangs- und Gewissenspflichten und ihre Beurtheilung. ebend. — Andere Definition der Zwangspflicht. S. 137. — Beweis, daß es Zwangspflichten gebe. S. 138. — Erläuterung. S. 140. — Principien der Zwangs- und Gewissenspflichten. S. 142. — Zwangspflicht ist auch eine vollkommene Pflicht gegen andere. S. 143.

XIII. Pflichten und Rechte in ihren Zusammenhange.

Unterschied zwischen Rechten und Pflichten. S. 144. — Mit jedem Recht des einen ist eine Zwangsverbindlichkeit des andern verbunden. S. 145. — Nähere Betrachtung dieser Zwangsverbindlichkeit. ebend. — Wie ich sowohl Rechte als Pflichten um des Sittengesetzes willen habe. S. 147. — Drey Erkenntnißgründe für die Verbindung beider. ebend. — Vergleichung derselben. S. 149. und f. — Warum der Zusammenhang zwischen Pflicht und Recht bis jetzt noch nicht in der gehörigen Vollständigkeit betrachtet ist. S. 150.

— Nutzen dieser Betrachtung für die Moral insbesondere, und für das Verhältniß der Rechtslehre und Pflichtenlehre. S. 150. — Gegenstand des Naturrechts und der Pflichtenlehre. S. 153. — Das Rechtsgesetz sowohl als das Pflichtgesetz ist durch meinen eignen Willen gültig. S. 154. — Rechte habe ich, weil ich ohne sie nicht selbstthätig Zwecke würde erreichen können. ebend. — Allgemeine Betrachtung der Rechtspflicht und der sittlichen Pflicht. S. 155. u. f.

XIV. Sittlichkeit und Glückseligkeit.

Glückseligkeit ist als ein Zweck des Menschen zu betrachten. S. 159. — Dieser würde den Menschen wie unaufhaltsam zu handeln nöthigen, wenn er nicht Pflichten anerkennen müßte. S. 160. — Glückseligkeit und Sittlichkeit als Zwecke des Menschen. S. 161. — Warum der Mensch außer der Sittlichkeit sich noch andere Zwecke müsse vorsetzen können. S. 161—162. — Warum der Mensch seiner Pflicht entgegen handeln kann. S. 163. — Das Streben des Menschen nach Glückseligkeit und nach Sittlichkeit ist zwar noch nicht an sich mit einander in Einstimmung, aber auch nicht nothwendiger Weise in Widerspruche. ebend. — Ohne Sittlichkeit kann das Streben des Menschen nach Glückseligkeit nicht mit sich selbst einig seyn. S. 164. — Konsequenz im Handeln, setzt noch nicht voraus, daß der Mensch von Widerspruch mit sich selbst frey sey. S. 165.

XV. Von dem Verhältnisse der Glückseligkeit und Sittlichkeit als Zwecke des Menschen betrachtet.

Warum der Mensch unsittlich handeln kann, obgleich Sittlichkeit ein Zweck ist, den er hat.

S. 167. — Einzelne Pflichten entspringen aus einem nothwendigen Zwecke des Menschen. S. 168. — Glückseligkeit und Sittlichkeit, als Zwecke, sind nicht einander untergeordnet. S. 169 — 170. — Kants Lehre von dem Grunde, sich einen Zweck zu denken, der zugleich Pflicht ist. S. 171. — Prüfung desselben. S. 172.

XVI. Heiliges und unheiliges Wesen.

Begriff eines heiligen und unheiligen Wesens. S. 178. — Heiligkeit des Willens besteht in einer völligen Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz und mit sich selbst. S. 179. — Worin das heilige und unheilige Wesen mit einander übereinkommen, und worin sie verschieden sind. S. 180. — Nähere Betrachtung des unheiligen Wesens. S. 181. — Trieb. S. 183. — Eigennütziger und uneigennütziger. ebend. — Einwurf gegen diese Begriffe und ihre Auflösung. S. 184. — Streit zwischen dem eigennützigen und dem uneigennützigen Triebe. S. 185. — Jener ist stärker als dieser. S. 186. — Unterwerfung desselben unter diesen. S. 187. — Sittlichkeit des unheiligen Wesens ist Tugend. ebend. — Ein unheiliges Wesen nur hat Pflichten. ebend. — Für dieselben ertheilt das Sittengesetz Gebote. S. 188.

XVII. Willkührliche und freye Handlungen.

Begriff der willkührlichen Handlungen und der Willkühr. S. 189. — Unterschied der letzten von dem Begehrungsvermögen. S. 190. — Freyheit. S. 191. — Im positiven und negativen Sinne. ebend. — Sowohl der Wille als die Willkühr ist frey. S. 192. — Warum Kant die

die Freyheit des ersten leugnet. ebend. — Willkührliche Handlungen sind einer Naturnothwendigkeit unterworfen. S. 193. — Vereinigung dieser Naturnothwendigkeit mit der Freyheit der Handlungen. S. 194. — Welche bedingte Nothwendigkeit mit der Freyheit besteht, und welche nicht. S. 194 — 195. — Folgen, die hieraus zu fließen scheinen. S. 196. — Grund zur Beruhigung. S. 197. — Seligkeit. S. 198. — Uebereinstimmung des gemeinen Verstandes mit der bisher vorgetragenen Theorie. ebend.

XVIII. Willkührliche Handlungen als Gegenstand der Rechts- und Sittenlehre.

Wie die erste und wie die letzte willkührliche Handlungen betrachtet. S. 200. — Kants Behauptung, daß die Ethik nur Gesetze für die Maximen der Handlungen, nicht für die Handlungen selbst zum Gegenstande habe. S. 201. — Prüfung derselben. S. 202. — In wiefern die Maximen einer Handlung Ausnahmen zulassen. S. 203. u. f. w. — Die Ethik betrachtet jede Pflicht als Pflicht, die Rechtslehre hat mit der Pflicht als solche nichts zu thun. S. 204. — Anmerkung über die Behandlung der Rechtslehre mit der Pflichtenlehre in ihrer Verbindung. S. 205.

XIX. Giebt es sittlich gleichgültige Handlungen?

Begriff von einer sittlich gleichgültigen Handlung. S. 207. — Eine Handlung kann sittlich gleichgültig seyn, wenn sie bloß im allgemeinen betrachtet wird. ebend. — Keine Handlung kann es in Ansehung des Formalen seyn. ebend. — Nähere Bestimmung der Frage. S. 208. —

Beweis, daß es in Ansehung des Materialen einer Handlung sittlich gleichgültige Handlungen gebe. S. 208. — Ein anderer Bewris. S. 209. — Wolfs Behauptung, daß jede Handlung entweder sittlich gut oder sittlich böse sey, und Prüfung ihres Beweises. S. 210 — 211. — Heydenreichs Behauptung, es gebe keine sittlich gleichgültige Handlungen, und ihr Beweis wird geprüft. S. 211. — Wie weit Herr Tieftrunk sittlich gleichgültige Handlungen leugnet und behauptet. S. 213. — Anmerkung über seinen Beweis von seiner Behauptung. S. 214.

## XX. Erlaubnißgesetze.

Erlaubt im verschiedenen Sinne des Worts. S. 216. — Gesetz im verschiedenen Sinne des Worts. S. 217. — In welchem Sinne es keine Erlaubnißgesetze geben kann. ebend. — Wie ein Gesetz, welches eine Handlung fordert, eine Erlaubniß im weitern Sinne giebt. ebend. — Wie fern es Gesetze für das in dem engern Sinne Erlaubte gebe. S. 218. — Begriff eines Erlaubnißgesetzes und seine Erörterung. ebend. — Wiefern Rechtsgesetze Erlaubnißgesetze sind. ebend. — Allgemeine Formel für das sittlich Erlaubte. S. 219.

## XXI. Verhältniß des rechtlich Erlaubten zu dem sittlich Erlaubten.

Alles, was sittlich erlaubt ist, ist auch rechtlich erlaubt, aber nicht umgekehrt. S. 221. — Jeder Gebrauch meines Rechts ist mir rechtlich erlaubt. S. 222. — Sittlich kann er geboten oder auch verboten seyn. ebend. — Das erste weil ich jede Pflicht nur durch den Gebrauch eines Rechts

erfüllen kann. S. 223. — Güte im besondern und in dem engsten Sinne und Billigkeit. ebend.

XXII. Entwickelung des Begriffs von einem Gute und der verwandten Begriffe.

Begriff eines Guts. S. 224. — Eines Uebels. S. 225. — Des Bösen. ebend. — Einwurf gegen die aufgestellten Begriffe und ihre Auflösung. S. 226. — Gut kann nicht durch dasjenige definirt werden, wodurch eine Vollkommenheit gesetzt wird. S. 228. — Begriff des absolut und des bedingt Guten. ebend. — Sittlichkeit ist kein bedingtes Gut. S. 229. — Jedes Gut kann als ein Zweck betrachtet werden. ebend. — Niedrigeres und höheres Gut. S. 230. — Ein Gut, welches einem andern vorgeht, oder demselben nachsteht. ebend. — Höchstes Gut. S. 231. — erstes Gut. ebend.

XXIII. Ueber das höchste Gut des Menschen.

Was die Alten bey ihren Untersuchungen über das höchste Gut beabsichtigten. S. 232. — Einwendung hiegegen und ihre Auflösung. S. 233. — Warum Glückseligkeit nicht das höchste Gut des Menschen seyn könne. ebend. — Warum Tugend nicht. S. 234. — Genuß der Lust ist für das bloß sinnliche Begehrungsvermögen des Menschen das höchste Gut. S. 235. — In wiefern Glückseligkeit für den sinnlich verständigen Menschen das höchste Gut ist. S. 236. — Sittlichkeit und Glückseligkeit zusammengenommen sind das höchste Gut des Menschen. ebend. — Sittlichkeit ist das erste Gut des Menschen. S. 237. — In wiefern Sittlichkeit eine conditio sine qua non der Glückseligkeit ist. S. 238. —

Aber nicht ein Mittel zu derselben. S. 241. — Obgleich eine allgemeine Sittlichkeit eine allgemeine Glückseligkeit hervorbringen kann. ebend. — Eine Quelle der Streitigkeiten über das höchste Gut bey den Alten. S. 248. — Klassification ihrer Systeme über dasselbe. ebend. — Anmerkungen darüber. ebend. — Wie die Alten sich die Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit dachten. S. 244. — Wolfs System von dem höchsten Gute. ebend. — Zwiefacher Fehler desselben. S. 253. — Aehnlichkeit desselben mit dem Stoischen Systeme. S. 255. — Wolfs Theorie ist weiter geführt als die Stoische. ebend. — Wie die Behauptung einiger Alten zu verstehen sey, daß nichts von Natur gut sey. ebend.

## XXIV. Tugend, Untugend und Laster.

Worin sich Tugend, und worin sich Laster äußert. S. 259. — Ob Tugend durch die Fertigkeit in guten, und Laster durch die Fertigkeit in bösen Handlungen erklärt werden könne. ebend. — Jene Fertigkeit entspringt aus der Tugend, ist aber nicht die Tugend selbst. S. 261. — Laster ist nicht eigentlich eine Fertigkeit in bösen Handlungen, sondern vielmehr eine Gesinnung, welche ihnen zum Grunde liegt. S. 262. — Alles Laster entspringt aus dem Streben nach Glückseligkeit, welches die Tugend der Pflicht unterwirft. ebend. — Wirksame Tugend. S. 263. — Mangel der Tugend in Ansehung der Ausbreitung der sittlichen Gesinnung. S. 264. — Alle menschliche Tugend ist immer im Fortschreiten begriffen. S. 266. — Fängt aber deshalb nicht immer von Vorn an, wie Kant behauptet. ebend. — Untugend in dem weitern und engern Sinne. S. 270.

— Unlauterkeit der Gesinnung. S. 271. — Arten derselben. S. 272. — Gleichgültigkeit in Ansehung gewisser Pflichten. ebend. — Wie Tugend und Laster bey einem und ebendemselben Menschen verbunden seyn können. S. 273. — Beschränkung der Tugend durch Laster und Untugend. S. 274. — Scheintugend. S. 275.

XXV. Nähere Betrachtung der einzigen Tugend.

Wozu der Begriff der vollendeten Tugend brauchbar ist. S. 276. — Bey der vollendeten Tugend ist einmal die sittliche Gesinnung selbst, und dann auch die Wirksamkeit derselben zu unterscheiden. S. 277. — Mäßigung und Standhaftigkeit. ebend. — Sittliche Klugheit. S. 278. — Gerechtigkeit und Güte im weitern Sinne. ebend. — Vollkommene Güte. S. 280. — Rechtschaffenheit. ebend. — Herrn Jakobs Begriff von der Rechtschaffenheit und Schurkerey. — Und Prüfung desselben. S. 281. — Verhältnisse der einzelnen Bestandtheile der einzigen Tugend zu einander. S. 283.

XXVI. Unterscheidung mehrerer Tugenden.

Wir unterscheiden auf mehrfache Art mehrere Tugenden. S. 284. — Wie wir mehrere Pflichten unterscheiden. S. 285. — Einmal, indem wir uns bloß an den Begriff der Tugend und Pflicht halten. S. 286. — Dann auch indem wir unsere Erfahrungserkenntniß von dem Menschen und seinen Verhältnissen zum Grunde legen. ebend. — Formale und materiale Tugend.

S. 287. — In wie fern die Folgen einer Handlung ihre Sittlichkeit bestimmen. ebend.

## XXVII. Pflichten der Gerechtigkeit.

Innere und äußere Gerechtigkeit. S. 289. — Wer im eigentlichen Sinne gerecht ist, erfüllt die Rechtspflichten. S. 290. — Die eigentliche Gerechtigkeit schränkt sich aber darauf nicht ein. ebend. — Jede Rechtspflicht ist eine Zwangspflicht und eine vollkommene Pflicht gegen andere. S. 291. — Aber nicht jede vollkommene Pflicht gegen andere ist eine Rechtspflicht. S. 292. — Ehrlichkeit in verschiedenem Sinne. ebend. — Treue. S. 293. — Scheinbarer Widerspruch, daß es Pflichten der Gerechtigkeit gegen sich selbst gebe. S. 294. — Und Auflösung desselben. S. 295. — Warum der Selbstmord und der Rausch mit der vollkommenen Pflicht des Menschen gegen sich selbst streitet. ebend. — Einwurf gegen diese Behauptung und seine Auflösung. S. 296. — Wie die Pflicht, sein Leben zu wagen, mit der Pflicht, sich nicht zu ermorden, besteht. S. 297.

## XXVIII. Pflichten der Güte.

Gut im besondern Sinne. S. 300. — Ich bin zur Glückseligkeit anderer zu wirken verbunden. ebend. — Auf gewisse Art auch zur Sittlichkeit anderer. S. 301. — Und eben deshalb, weil ich zu ihrer Glückseligkeit mitwirken soll. S. 302. — An welche Einschränkung alle unvollkommene Pflichten gegen andere gebunden sind. ebend. — Güte im engsten Sinne und Billigkeit. S. 304. — Güte in dem weitern Sinne. ebend. — Vollkommenheit ist der Zweck, der

den Pflichten gegen mich selbst zum Grunde liegt. S. 304. — Wie weit der Mensch nach einer zufälligen Vollkommenheit zu streben verbunden ist. S. 305. — Kants Behauptung, daß Glückseligkeit kein Zweck sey, zu welchem der Mensch zu handeln verbunden ist, und ihre Prüfung. S. 307. — Wiefern ich verbunden bin, mir die Vollkommenheit anderer zum Zwecke zu machen. S. 309.

XXIX. Pflichten gegen sich selbst im Verhältniß zu den übrigen Pflichten.

Vollkommenheit liegt sowohl den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als gegen andere zum Grunde. S. 311. — Alle Pflicht gegen andere beruht zuletzt auf der Pflicht gegen mich selbst. S. 312. — Auf jene Vollkommenheit beziehn die Pflichten gegen andere sich unmittelbar, die Pflichten gegen mich selbst mittelbar. S. 313.

XXX. Großmuth und Edelmuth.

Großmüthige Güte. S. 314. — Zwey Arten von Hindernissen, die der Erfüllung der Pflichten der Güte entgegenstehen. ebend. — Edelmüthige Güte. S. 316. — Großmuth und Edelmuth in dem weitern Sinne. S. 317. — Im allerweitsten Sinne. ebend. — Definitionen verschiedener Moralisten von der Großmuth. S. 318. — und eine Bemerkung darüber. S. 319. — Die Pflicht der Güte fordert nicht, alle unsere Zwecke den Zwecken anderer aufzuopfern, ebend. — Ich kann selbst die Pflicht haben, meine Zwecke den Zwecken anderer nicht nachzusetzen. S. 320.

XXXI. Ueber die Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst.

Zwey Eintheilungen der Pflichten gegen mich selbst. S. 321. — Welche Eintheilung in der Theorie zuerst aufzustellen. ebend. — Innere und äußere Vollkommenheit des Menschen, auf welche sich alle Pflicht gegen mich selbst bezieht. S. 322. — Drey Arten von Pflichten des Menschen gegen sich. S. 324. — Ob Wolf Pflichten gegen die Seele und gegen den Körper in eben dem Sinne behauptet, in welchem Kant sie leugnet. S. 325. — Einwurf gegen die obige Eintheilung der Pflichten und seine Auflösung. S. 327. — Kants Eintheilung der Pflichten des Menschen gegen sich, und Anmerkungen darüber. S. 327 — 330.

XXXII. Ethische und ascetische Pflicht.

Zwey Arten von Pflichten des Menschen überhaupt. S. 332. — Ethische und ascetische Pflicht. S. 333. — Ethische Pflicht im weitern Sinne. ebend. — Die ascetische Pflicht kann füglich eine Tugendpflicht genannt werden. — Tugendpflicht im Kantischen Sinne. S. 334. — Die ascetische Pflicht ist eine Pflicht, die ich insbesondere gegen mich als ein moralisches Wesen habe. S. 336. — Ethik und Ascetik. ebend. — Die Unterscheidung derselben ist gewissermaßen schon von Wolf gemacht. ebend. — Seine Eintheilung der praktischen Philosophie, was er unter Naturrecht und Ethik verstand. S. 337. — Eintheilung der praktischen Philosophie. ebend. — Auch andere Schriftsteller verstehen unter Ascetik die Wissenschaft von den Pflichten, die mir obliegen, in

so fern die Erfüllung von Pflichten bey mir Hindernissen unterworfen ist. S. 338.

XXXIII. Verhältniß der reinen zur angewandten Moralphilosophie.

Nothwendigkeit, die reine von der angewandten Moralphilosophie zu unterscheiden. S. 340. — Daß Kant diese Unterscheidung in seiner Behandlung der Moralphilosophie nicht beobachtet hat. S. 341. — Zweyerley Bestimmungen in der Natur des Menschen, die in Rücksicht auf die Moralphilosophie desselben zu unterscheiden sind. S. 343. — Moralische Anthropologie. S. 344. — Die Ideen zu derselben giebt die Met. der Sitten. S. 345. — Theile der moralischen Anthropologie. ebend.

XXXIV. Ideen zu einer ethischen Anthropologie und ihre Anwendung.

Kants unzulänglicher Beweis, daß der Selbstmord und der widernatürliche Gebrauch der Zeugungskräfte der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreitet. S. 346. — Naturzweck im Kantischen Sinne. S. 347. — Daß ein Naturzweck an sich allein keine Pflichten begründen könne. ebend. — Warum ich jene Naturzwecke selbst wollen müsse. S. 348. — Bedürfnisse. S. 349. — Was ich lieber Naturzweck genannt wissen mögte. S. 350. — Naturbestimmung. S. 351. — Dreyfacher Naturzweck des Menschen. ebend. — Alle Vermögen oder Theile des Menschen haben eine Naturbestimmung, die seinem Naturzwecke untergeordnet ist. S. 352. — Pflichten des Menschen in Ansehung

seiner Naturbestimmung. ebend. — Naturtriebe. S. 353. — Verhältniß der Naturtriebe zu einander. S. 354. — Folgen hieraus für die Pflichtenlehre. ebend. —. Anwendbarkeit dieser Lehre auf die Pflichten der Mäßigkeit und Keuschheit. S. 354.

# Verbesserungen.

S. 5. Z. 19. statt in lies ich.
S. 26. Z. 5. v. u. del. man.
S. 31. Z. 4. st. errichen l. erreichen.
S. 37. Z. 8. v. u. st. der andern l. die andern.
S. 39. Z. 2. st. Wesen das l. Wesen habe, das.
S. 42. Z. 1. v. u. st. wer l. wir.
S. 56. Z. 1. v. u. st. Moralphilosophie l. Metaphysik.
S. 59. Z. 16. st. welche Handlung l. deren Gegentheil.
— — Z. 23. st. fasse l. faßte.
S. 68. Z. 1. v. u. del. mich.
S. 69. Z. 6. v. u. del. nur.
S. 77. Z. 5. und 4. v. u. del. seine Zwecke nicht.
S. 103. Z. 4. st. gegen l. mit.
S. 159. Z. 8. v. u. st. wenn er sein l. wenn er gleich sein.
S. 167. Z. 2. v. u. st. unsittlich handeln kein Wunder l. unsittlich handeln. Kein Wunder!
S. 183. Z. 14. st. der Trieb l. den Trieb.
S. 222. Z. 7. v. u. st. grossen l. gewissen.
S. 256. Z. 4. del. führt.
— — Z. 1. v. u. st. schädlich l. schändlich.
S. 272. Z. 2. v. u. st. geradesin l. geradehin.

# I.

# Erste Ansicht

der

# sittlichen Natur des Menschen.

Jeder Mensch sieht sich genöthigt, gewisse Pflichten anzuerkennen, wenn er gleich sich selbst gestehen muß, daß er diesen Pflichten mannigfaltig, es sey nun aus Unachtsamkeit oder Vorsatz, entgegenhandelt. Ob dieses zu thun, oder jenes zu lassen Pflicht sey, kann immerhin streitig seyn; aber nie wird es streitig seyn, ob ich Pflichten überhaupt habe.

Eben so glaubt jeder Mensch gewisse Rechte in Anspruch nehmen zu können. Ihm alle

Rechte absprechen scheint ihm eben so unmöglich zu seyn, als er es für unmöglich erkennt, sich von seiner Pflicht loszusagen.

Rechte und Pflichten hat also jeder Mensch. Ja was noch mehr ist, jeder, selbst auch derjenige, der hierüber nie eigentlich nachgedacht hat, ahndet zwischen beyden einen gewissen Zusammenhang; er glaubt, daß er nur Rechte haben könne in so fern er Pflichten hat, und Pflichten in so fern er Rechte hat, mit einem Worte, daß beydes unzertrennlich mit einander verbunden ist.

Hierüber darf man sich in der That auch nicht verwundern. Schon der gemeine unentwickelte Begriff von Recht führt darauf, der gemeine Begriff davon, sage ich, der auch dem ungebildetsten nicht fehlen kann.

Wer nehmlich ein Recht zu einer Handlung zu haben meint, glaubt, sie ungehindert vollbringen zu können, ohne daß irgend jemand sie ihm verwehren dürfte, d. h. er erkennt die Pflicht des andern, diese Handlung auf keine Weise und in keinem Falle zu verhindern, und hierin findet er sein Recht.

Aber wie erkenne ich die Pflicht des andern, um auf diesem Wege meines Rechts gewiß zu seyn?

Jede Pflicht, die ich für mich anzuerkennen genöthigt bin, liegt mir nur aus einem Gesetze ob, das mir sagt, was ich thun oder lassen soll. Befinde ich mich in dem Falle, für den dieses Gesetz etwas zu thun, oder zu unterlassen gebietet; so weiß ich was meine Pflicht ist. Ich setze eben so voraus, daß mein Mitmensch, wenn er sich mit mir in einem und eben demselben Falle befindet, einerley Pflichten mit mir haben werde. Wozu ich gegen ihn in einem Falle verpflichtet bin, dazu ist auch er gegen mich in eben demselben Falle verpflichtet. Bin ich gegen ihn in einem gewissen Falle verpflichtet, ihn nicht zu hindern, dieses zu thun oder jenes zu unterlassen; so hat er in demselben Verhältnisse die gleiche Pflicht gegen mich.

So urtheile ich und mein Urtheil setzt nichts anders voraus, als daß eben dasselbe Gesetz welches ich für mich als gültig anerkennen muß, auch für jeden andern gültig seyn müsse. Der Schluß ist hieraus ganz natürlich, daß ich Rechte haben muß, weil ich Pflichten habe, und eben so auch der Schluß, daß ich, weil ich Rechte habe, auch Pflichten haben müsse.

Denn eben so wie ich, der ich mit jedem meiner Mitmenschen in gleichem Falle gleiche Pflichten habe, daraus erkenne, daß mir im Verhältnisse zu ihm gewisse Rechte zustehen, weiß

ich auch, daß er auf gleichem Wege sein Recht, und meine Pflicht gegen ihn erkennen werde.

Meine Absicht konnte hier noch nicht seyn, den Zusammenhang zwischen dem Rechte und der Pflicht vollständig darzustellen; sondern nur zu zeigen, wie jeder Mensch, dessen Urtheile über diesen Gegenstand auch nicht entwickelt sind, sich den Zusammenhang zwischen beyden denken mag. Es thut hier nichts zur Sache, daß auch nur die wenigsten Menschen das obige Räsonnement so klar entwickelt haben mögen, als es hier dargestellt ist. Genug jeder Mensch denkt sich als ein Wesen das Rechte und Pflichten hat, mit einem Wort als ein sittliches Wesen und legt sich in so fern eine sittliche Natur bey. Nach dieser hat er Pflichten und Rechte.

Hat es mit dem vorhin behaupteten Zusammenhange seine Richtigkeit; hat der Mensch Rechte weil er Pflichten hat, und umgekehrt, hat er auch Pflichten weil er Rechte, hat; so dürfen wir nur die einen oder die andren bey ihm betrachten, und die Kenntniß seiner sittlichen Natur ist uns, so zu sagen, eröffnet.

Indem ich hier einen Zusammenhang von Pflicht und Recht voransetze, rede ich noch nicht von bestimmten Pflichten und eben so wenig von bestimmten Rechten. Meine Behauptung geht vielmehr nur dahin, daß jeder Mensch eben

deshalb weil er Pflichten, diese seyn nun auch welche sie wollen, anerkennen muß, irgend Rechte in Anspruch nehmen müsse. Die Bestimmung dieser Rechte gehört auch nicht hieher.

Ich betrachte also vorerst den Menschen als ein Wesen dem Pflichten obliegen, und das, sich als ein solches anzuerkennen, nicht umhin kann.

Jede Pflicht, die der Mensch anerkenn kann er nur als ein Wesen anerkennen, welches nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handelt. Denn alle Pflichten entspringen für ihn aus Gesetzen und Gesetzen für freye Handlungen. Diese können aber jederzeit nur in Rücksicht auf Zwecke vorgenommen werden.

In der That scheint dieses bey dem ersten Anblicke widersprechend. Denn viele meiner Pflichten beschränken meine Zwecke, oder wenigstens die Mittel zu denselben. Mittel, die in an sich zur Erreichung derselben gebrauchen könnte, sind mir abgeschnitten, wenn ich meiner Pflicht Genüge thun will. Mein Wohlseyn suche ich, und zwar von einem natürlichen Verlangen getrieben. Dennoch aber verbietet mir die Pflicht jeden, auch den kleinsten Betrug, und wenn ich mein Wohlseyn noch so sehr dadurch befördern könnte; sie fordert vielmehr mein Streben danach in gewisse Grenzen einzuschließen.

Aber wie wäre es, wenn alle Pflicht für mich nur aus dem Grunde entspränge, weil ich einen gewissen Zweck wollen muß? Wollen muß sage ich, d. h. weil irgend ein Zweck von der Beschaffenheit wäre, daß es nicht in meiner Willkühr stände, ob ich ihn haben will oder nicht haben will. Einen solchen Zweck will ich einen nothwendigen, jeden andern, den ich an sich betrachtet so gut haben als nicht haben kann, einen zufälligen Zweck nennen. Das Eigenthum dieser oder jener Sache zu besitzen, mir insbesondere jene Kenntnisse zu erwerben, nach welchen tausende meiner Mitmenschen nicht das mindeste Verlangen äußern, ist ein zufälliger Zweck. Ich könnte ihn so gut nicht haben als ich ihn jetzt habe.

Gesetzt nun es gäbe, außer diesen zufälligen Zwecken, nun noch einen, oder vielleicht auch mehrere, nothwendige Zwecke; so wäre der Widerspruch gehoben, auf welchen wir vorhin stießen. Alle Pflicht würde mir nur aus einem nothwendigen Zwecke obliegen, und sie würde nur die Beschränkung meiner zufälligen Zwecke in so fern fordern, als diese mit jenem in Streite wären.

Die Pflicht fordert aber nicht allein meine zufälligen Zwecke auf eine gewisse Bedingung einzuschränken, sondern auch selbst zu gewissen Zwecken zu handeln, zu Zwecken die ich mir

sonst vielleicht nicht vorsetzen würde. Ich soll z. B. meinem Nebenmenschen wo er meines Beystandes bedarf helfen, auch da wo dieses mir beschwerlich seyn, oder eine Beschränkung meiner anderweitigen Zwecke fordern könnte.

Auch dieses wäre aus der obigen Voraussetzung begreiflich. Denn eben um jenes nothwendigen Zwecks willen, könnte es auch nothwendig seyn, meinem Mitmenschen in dem angenommenen Falle Beystand zu leisten. Man wende gegen den nothwendigen Zweck von welchem ich redete nicht ein, daß der Mensch, wenn er einen solchen nothwendigen Zweck hätte, seiner Pflicht nicht eben so oft, ja vielmehr noch öfter entgegen handeln würde, als er ihr jetzt nachkommt, und sich so selbst widersprechen würde. Denn dieser Widerspruch darf uns eben so wenig befremden, als die Widersprüche, die wir in den zufälligen Zwecken, die ein und eben derselbe Mensch sich vorgesetzt haben mag, finden.

Dieser Einwurf wäre also gehoben. Gleichwohl ist es von mir noch nicht erwiesen, daß ein solcher nothwendiger Zweck für den Menschen vorhanden sey, und daß aus diesem alle sittliche Gesetze für ihn folgen. Die Betrachtung sittlicher Gesetze scheint hierauf zu führen.

Jeder hält es für eine Pflicht zu halten was man versprochen hat. Wenn man nach dem Grunde, um dessentwillen er diese Pflicht anerkennt, fragte; so würde er schwerlich einen andern angeben können, als weil er es wollen muß, daß jeder seinem etwa gegebenen Versprechen pünktlich nachkomme, oder es sich zur Regel mache, seine Versprechungen genau zu erfüllen. So auch bey jeder andern Pflicht: ich werde sie nur deshalb als Pflicht anerkennen, weil ich wollen muß, daß sie allgemein als Pflicht anerkannt werde.

Aber warum muß ich es denn wollen, daß jemand vielmehr so, als auf die entgegengesetzte Art, zu handeln sich zur Regel mache?

Die Antwort auf diese Frage wird uns näher zu dem Ziele bringen. Ich will mich mit Fleiß an mein voriges Beyspiel halten. Vielleicht zeigt sich, daß das was wir hier finden, sich leicht auf jeden andern Fall anwenden lasse.

Wenn ich im Ernste ein Versprechen ablege, muß ich natürlicher Weise wollen, daß meinem Versprechen geglaubt werde; denn nur auf diese Art kann ich die Absicht, die ich bey demselben haben mag, erreichen.

Nur unter der Voraussetzung, daß derjenige, dem ich mein Versprechen abgelegt habe, glaubt, daß ich es mir zu einer unverbrüchlichen

Regel gemacht habe, meine Versprechungen zu halten, kann ich dessen versichert seyn. Ich muß also wollen, daß es als ein allgemein gültiges Gesetz betrachtet werde, daß jeder halte was er versprochen hat. Ich muß dieses nicht allein wollen, wenn ich ein Versprechen ablege; sondern es auch wollen, wo mir ein Versprechen abgelegt ist, weil ich nur unter der Voraussetzung, daß es nicht bey dem bloßen Versprechen bleiben soll, dieses werde annehmen können.

So wohl derjenige, der ein Versprechen ablegt, als derjenige, der es sich ablegen läßt, haben hiebey irgend einen Zweck, den sie jedesmal am völligsten und sichersten würden erreichen können, wenn es als eine allgemeine Regel vorausgesetzt wird, daß jeder dasjenige halte was er versprochen hat.

Muß ich nun wollen, daß jeder es als eine unverbrüchliche Regel betrachte, zu halten was er versprochen hat; so muß ich auch die wirkliche Befolgung dieser Regel wollen. Denn was könnte mir daran gelegen seyn, daß jeder diese Regel als gültig anerkennte, wenn niemand sie beobachtete?

Aus der jedesmaligen Befolgung einer gewissen Regel in dem Falle für welchen sie etwas bestimmte, würde nun eine gewisse Handlungs-

weise hervorgehen. Denn eine Handlungsweise beobachtet der, der unter einerley Voraussetzung jeder Zeit auf gleiche Art handelt. Sittliche Gesetze sind aber nichts anders als Regeln für willkührliche Handlungen, wenn gleich nicht jede Regel für willkührliche Handlungen ein sittliches Gesetz zu nennen ist. Ein sittliches Gesetz ist also nach dem vorhergehenden gültig, weil ich die ihm entsprechende Handlungsweise wollen muß. Denn eine Handlungsweise entspricht einer Regel heißt nichts anders, als sie wird durch die allgemeine Beobachtung derselben wirklich. — Könnte man diesen Ausdrucke vielleicht auch noch einen andern Sinn geben; so erlaube man mir doch wenigstens, ihn jederzeit in der angegebenen Bedeutung zu nehmen.

Die Frage war vorhin: warum muß ich die allgemeine Befolgung eines sittlichen Gesetzes, oder, was gleich viel ist, die ihm entsprechende Handlungsweise wollen?

Wenn ich bey dem angenommenen Beyspiele bleibe, bey der Pflicht ein gegebenes Versprechen zu erfüllen, so ergiebt sich für diese wenigstens die Antwort auf die obige Frage leicht. Den Zweck nehmlich, den jemand bey der Ablegung eines Versprechens haben muß, Glauben bey demjenigen zu finden, dem er es ablegt, zu erreichen, würde ihn nichts hin-

dern können, eben so wenig würde denjenigen, der ein Versprechen annimmt, an der Erreichung des Zwecks, den er bey der Annahme des Versprechens haben müßte, der Erlangung des versprochenen Gegenstandes meine ich, irgend etwas hindern können. Eben daher würde es dem ersten möglich werden, zu dem anderweitigen Zweck, den er durch das Versprechen selbst, als ein Mittel, zu erreichen dächte, zu gelangen, und dem letzten möglich werden, durch die Annahme des Versprechens, das der andere ihm ablegt, zu dem Zwecke zu gelangen, den er durch den versprochenen Gegenstand zu erreichen hoffte, vorausgesetzt, daß hier nicht ein anderweitiges Hinderniß im Wege stände. Diese Bedingung muß ich hinzusetzen, weil es seyn könnte, daß jemand vermittelst eines ihm versprochenen Gegenstandes einen Zweck erreichen zu können vermeinte, zu welchem derselbe gar nicht als Mittel zu gebrauchen wäre.

Die Anwendung auf einen specielleren Fall wird das gesagte in ein noch helleres Licht setzen. Gesetzt jemand suchte zu einem Zwecke, den er durch die Dienstleistungen eines andern erreichen könnte, diese Dienstleistungen desselben, und suchte ihn dazu durch ein Versprechen zu bestimmen. Gesetzt auch, der letzte wäre dazu bereit, wenn er den versprochenen Gegenstand gegen seine Dienstleistungen zu erhalten hoffen könnte.

Wäre dieser nun der genauen Erfüllung des Versprechens, das ihm der erste gegeben, versichert, weil es als eine unverbrüchliche Regel befolgt würde, zu halten, was man versprochen hat; so würde kein Grund vorhanden seyn, demselben die gesuchten Dienste zu versagen. Jeder von beyden Theilen würde hier also den Zweck den er zu nächst hat, jener indem er sich der Dienste eines andern durch ein Versprechen zu versichern suchte, und dieser, indem er sie ihm leistet, zu erreichen sicher seyn.

Es scheint also, daß ich die Gültigkeit des Gesetzes: halte was du versprochen hast, und die demselben entsprechende Handlungsweise wollen muß, um überhaupt durch ein Versprechen oder die Annahme desselben Zwecke erreichen zu können.

Allein demungeachtet würde es doch nicht geradehin unmöglich seyn, durch ein Versprechen das ich ablege, den Zweck, den ich dabey haben mag, zu erreichen, wenn es nicht als ein allgemeines Gesetz durchgängig betrachtet würde, zu halten, was man versprochen hat. Es könnte seyn, daß der, dem ich mein Versprechen gegeben hätte, mir zufälliger Weise traute, oder daß er es vielleicht darauf ankommen ließe, ob ich mein Versprechen erfüllen würde oder nicht. Derjenige so wohl der ein Versprechen ablegt, als auch derjenige der es annimmt, könnten also

wenigstens durch Zufall jeder den Zweck, den er dabey haben mögte, erreichen, wenn auch nicht jeder das, was er einmal versprochen hat, halten zu müssen glaubt. — Allein wer wird die Erreichung eines Zweckes dem bloßen Zufalle verdanken wollen? Wer wird, wer muß nicht vielmehr seine Zwecke selbstthätig erreichen wollen? Ich nenne die Erreichung eines Zwecks in so fern selbstthätig, als sie bloß von meiner Willkühr abhängt.

Wenn gleich die Handlungsweise, die dem Gesetze entspricht, zu halten was man versprochen hat, nicht eine Bedingung seyn sollte, durch ein Versprechen oder die Annahme desselben einen Zweck überhaupt, gleichviel auf welche Art zu erreichen; so ist sie doch eine Bedingung, Zwecke dadurch auf eine selbstthätige Art zu erreichen.

Eben deswegen muß ich, und muß jeder andere Mensch es wollen, daß dieses Gesetz allgemein befolgt werde, oder jeder muß. die Handlungsweise die ihm entspräche, wollen Denn wer einmal einen Zweck erreicht wissen will, muß nothwendiger Weise die selbstthätige Erreichung desselben wollen. Dieses folgt schon aus dem Begriffe eines Zwecks und der Erreichung desselben. Denn dasjenige, was ich durch eine Handlung wirklich machen

will, ist der Zweck derselben und diesen erreiche ich, wenn es wirklich wird.

Aus dem angegebenen Grunde, weil jeder Mensch seine Zwecke selbstthätiger Weise muß erreichen wollen, erkennen wir nicht allein das obige Gesetz, sondern wir erkennen mehrere andere als gültig. Warum hält jeder es für Pflicht, das Eigenthum des andern nicht zu entwenden? oder ihn nicht in einem gewissen Gebrauche seiner Kräfte zu stöhren? Aus keinem andern Grunde, als weil der Eigenthümer einer Sache, nicht anders als unter der Bedingung, daß jene Pflicht beobachtet werde, vermittelst des Seinigen selbstthätiger Weise Zwecke erreichen, und jeder nur seine Kräfte nöthigen Falls zu gebrauchen, und durch sie selbstthätiger Weise Zwecke zu erreichen im Stande ist, wenn jeder gegen ihn die letzte Pflicht anerkennt.

So viele Pflichten sich aus dem obigen Grunde auch mögen ableiten lassen, so giebt es; wenigstens doch einige, die auf demselben nicht beruhen mögten.

Ich erkenne es für Pflicht, von meinem etwaigen Ueberflusse meinem dürftigen Nebenmenschen mitzutheilen; ihm durch Dienstleistungen behülflich zu seyn, mit Einem Worte ihm mit Rath und That beyzustehen, wo er meines

Beystandes bedarf und ich ihm beystehen kann. Ich habe diese Pflicht, weil er ein Mensch ist und ich ein Mensch bin, ohne irgend ein anderweitiges Verhältniß, in welchem ich mit ihm stehen mag, in Betracht zu ziehen. — Liegt diese Pflicht mir aber ob, weil ich Zwecke selbstthätiger Weise zu erreichen wollen muß? — Augenscheinlich nicht. Denn angenommen, daß jedermann von dieser Pflicht sich lossprächе, daß jedermann seinen Mitmenschen bloß sich selbst überließe, wenn er sich zu nichts besonderm gegen ihn anheischich gemacht hätte; so würde jeder doch gewisse Zwecke selbstthätig erreichen können.

Gleichwohl ist sie nur deshalb für mich eine Pflicht, weil ich wollen muß, daß jeder sie als Pflicht anerkenne und befolge, oder daßdie Handlungsweise die dem Gesetze, welches mir diese Verbindlichkeit auferlegt, entspricht allgemein sey. Der Grund hievon liegt am Tage. Wäre jene Handlungsweise wirklich allgemein, so würde jeder bey der Erreichung seiner Zwecke auf den möglichsten Beystand anderer mit Sicherheit rechnen dürfen, und eben deshalb würde es durch sie allen vernünftigen Wesen möglichst erleichtert werden zu ihren Zwecken zu gelangen. Alle Pflicht läge also dem Menschen aus einem zwiefachen Grund ob, entweder weil er eine Handlungsweise wollen muß, welche die Bedingung ent-

hält, gewisse Zwecke selbstthätig zu erreichen, oder weil selbst durch diese Handlungsweise die Erreichung ihrer Zwecke möglichst befördert würde. Die eine sowohl als die andere Handlungsweise muß er als ein vernünftiges Wesen wollen, welches sich selbst gewisse Zwecke vorsetzen und nach der Vorstellung derselben handeln kann. Nicht weil der Mensch diesen oder jenen Zweck sich zufälliger Weise vorgesetzt haben mag; sondern weil er sich als ein Wesen betrachtet, welches überhaupt nach der Vorstellung von Mitteln und Zwecken handeln kann, hat also der Mensch Pflichten. Denn eben deshalb muß er eine gewisse Handlungsweise wollen, oder dieselbe selbst für sich als einen Zweck betrachten.

Aus eben demselben Grunde muß aber auch der Mensch sich als ein Subjekt gewisser Rechte betrachten. Denn ohne alle Rechte, würde der Mensch nicht nach der Vorstellung von Mitteln und Zwecken handeln können. Er müßte die Erreichung eines jeden seiner Zwecke als das bloße Werk des Zufalles betrachten, weil jeder, wenn sein Recht es demselben nicht verhinderte, die Erreichung derselben willkührlich hintertreiben könnte.

Es giebt also einen Zweck, den der Mensch, nicht etwa zufälliger Weise will; sondern den er noth-

nothwendiger Weise wollen muß, weil er ein Wesen ist, daß nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handelt, mit Einem Worte: einen nothwendigen Zweck. In diesem sind alle Pflichten, und in dem Grunde desselben alle Rechte des Menschen, gegründet. In ihm muß die sittliche Natur des Menschen liegen.

Nach der Vorstellung von Mittel und Zweck kann der Mensch, nur als ein vernünftiges Wesen, handeln. Denn jene Vorstellungen selbst kann kein anderes, als ein vernünftiges Wesen, haben. Der Mensch als sittliches Wesen muß also ein vernünftiges Wesen seyn. Dieses würde auch daraus erhellen, daß wir den Menschen nur in so fern ein sittliches Wesen nennen, als er das Sittengesetz für sich als gültig anerkennt, eine Regel für sich als gültig anerkennen auch nur ein vernünftiges Wesen kann.

Hiermit stimmt auch das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes zusammen, nach welchem Thiere, unbelebte Wesen, mit Einem Worte: vernunftlose Wesen, keiner Pflichten fähig sind.

Der Mensch ist also nur ein sittliches Wesen, in so fern er nach der Vorstellung von Mit

kel und Zweck handeln kann, und eben deshalb einen gewissen Zweck wollen muß, um dessentwillen die sittlichen Gesetze für ihn gültig sind.

Hiermit ist die sittliche Natur des Menschen noch nicht ganz entwickelt, wie jeder sieht; sondern das bisherige giebt schon die erste Ansicht derselben.

# II.

# Theorie der Zwecke.

Hat der Mensch Pflichten, bloß weil er nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handelt, und fließt alle Pflicht für ihn aus einem Zwecke, den er haben muß; so ist zur nähern Kenntniß seiner sittlichen Natur nichts nothwendiger, als eine genauere Betrachtung der Zwecke und des Verhältnisses, in welchem sie zu einander stehen können.

Wer handelt, weil durch seine Handlung etwas wirklich gemacht werden soll, hat dieses zum Zwecke bey seiner Handlung.

Hieraus ergiebt sich, daß die Vorstellung des Zwecks jederzeit, eine Ursache der Handlungen ist, die zum Behufe jenes Zwecks

selbst vorgenommen wird, wenn gleich jener Zweck selbst erst durch diese Handlungen hervorgebracht wird. Der Zweck selbst und die Handlungen selbst, durch welche er erreicht werden mag, stehen also in dem umgekehrten ursachlichen Verhältnisse, als die Vorstellung dieses Zwecks und die Vorstellung dieser Handlungen. Ich schreite erst zu der Handlung, da ich den Zweck beabsichtige, und durch diese Handlung wird der Zweck für mich erst erreicht.

Indem ich vermittelst einer Sache einen Zweck erreichen will, gebrauche ich sie, und und alles, durch dessen Gebrauch ein Zweck erreicht werden kann, ist ein Mittel zu demselben, es sey nun daß es in einer Handlung selbst, oder daß es in etwas anderm bestehe.

Wer einen Zweck durch ein bestimmtes Mittel zu erreichen und eben deshalb dieses Mittels sich zu versichern strebt, hat dieses Mittel selbst zum Zwecke. Ein und dasselbe ist hier also Mittel und Zweck, nur in verschiedenen Beziehungen; Mittel in Beziehung zu einem anderweitigen Zwecke; und Zweck in so fern es zu diesem Behufe selbst begehrt wird. Ein Zweck den ich nur habe, in so fern ich ihn als ein Mittel zu einem anderweitigen Zwecke betrachte, ist für mich ein niedrigerer, und dieser Zweck, zu dem er als Mittel führen soll, ein höherer Zweck. Es fällt in die Augen daß ich mir eine

ganze Reihe von Zwecken denken kann, von denen jeder höher ist als der folgende, und niedriger als der vorhergehende, oder auch umgekehrt.

Der erste Zweck in jener Reihe würde der höchste, und der letzte der niedrigste Zweck in derselben seyn; jeder von den mittleren Zwecken würde höher als jeder folgende seyn, und niedriger als der vorhergehende. In der letzten Reihe von Zwecken müßte alles in umgekehrtem Verhältnisse stehen. Zwecke können aber nicht allein im Verhältnisse eines höhern und niedrigern zu einander stehen, oder einander untergeordnet seyn; sondern es giebt noch ein andres Verhältniß derselben, das hier in Betrachtung kommt. Es ist nemlich möglich, daß die Erreichung des einen Zweckes, den jemand sich vorgesetzt haben mag, mit der Erreichung des andern entweder gar nicht, oder doch wenigstens unter gewissen Umständen nicht, bestehen könnte. Hier müßte ein Zweck des andern wegen selbst auf eine gewisse Art eingeschränkt werden, vorausgesetzt, daß man nicht nach etwas unmöglichem streben will. Der Genuß gewisser Vergnügungen in einem bestimmten Maße kann nicht mit der Ausbildung meiner Kräfte oder der ordentlichen Abwartung meiner Geschäfte bestehen. Hier müßte eines von beyden dem andern weichen. Der Zweck, der nach

der Vernunft einem andern weichen muß, steht diesem nach, und dieser geht ihm vor. Die Erhaltung seines Lebens ist ein Zweck den jedermann ganz natürlicher Weise will, ingleichen auch die Erhaltung der einzelnen Glieder seines Körpers. Gesetzt aber, die Erhaltung eines Gliedes meines Körpers könnte mit der Erhaltung meines Lebens nicht bestehen; so ist keine Frage, ob der erste Zweck dem letzten nachzusetzen ist, oder ob dieser letzte Zweck vorgeht. Ist zufälliger Umstände wegen der Besitz äußerer Glücksgüter mit der Glückseeligkeit des Menschen unvereinbar; so wird er vernünftiger Weise den Besitz derselben dem Genusse dieser aufopfern. Dieser Zweck geht also jenem vor, und jener steht ihm nach.

Die Ausdrücke: ein Zweck geht einem andern vor, und ein Zweck steht einem andern nach, bezeichnen also keine Beziehung worin mehrere Zwecke nach dem, gleichviel ob wahren oder falschen, Urtheile etwa dieses oder jenen Menschen stehen, sondern ein Verhältniß in welchem sie an sich, d. h. nach dem richtigen Urtheile der Vernunft, stehen.

Das Urtheil eines Menschen über die Verbindung mehrerer Zwecke ist nicht jederzeit dieses Urtheil der Vernunft selbst. Er kann einen Zwecke als einem andern vorgehend betrachten, ob er diesem gleich nachsteht, und umgekehrt;

wenn gleich sein Urtheil über das Verhältniß mehrerer Zwecke zu einander an sich auch ganz richtig seyn kann. Ich will daher, um mich in dieser Materie kürzer fassen zu können, sagen, jemand setze einem Zwecke einen andern nach, wenn jener Zweck seinem, gleich viel ob wahren, oder falschen, Urtheile nach, diesem nachsteht, und sagen, jemand setze einen Zweck einem andern vor, wenn derselbe seinem, auch gleichviel ob wahren oder falschen, Urtheile nach, diesem vorgeht.

Aber worin liegt der Grund, daß ein Zweck einem andern vorgeht, oder ihm nachsteht? Ich will diese Frage zu allererst bloß nach dem Urtheile des gemeinen Menschenverstandes entscheiden. Denn vielleicht mögten wir bald dieses auf seine ersten Gründe zurück führen können.

Zu allererst kann es seyn, daß die Erreichung eines Zwecks nicht anders möglich ist, als wenn irgend ein anderer Zweck erreicht ist, ob gleich dieser keineswegs im Verhältnisse zu jenem als ein Mittel zu betrachten wäre. Die Erhaltung eines Theils meines Körpers eines Armes z. B. ist nicht möglich, wenn mein Leben nicht gesichert ist, gleichwohl ist das letzte nicht die wirkende Ursache des ersten; sondern nur eine unumgängliche Bedingung desselben, ohne welche es gar nicht möglich seyn würde.

Wenn in diesem Falle die Erreichung des einen dieser Zwecke mit der Erreichung des andern streitet; so geht natürlicher Weise der vor, ohne welchen die Erreichung des andern nicht möglich seyn würde. Denn wer ohne die Erreichung dieses Zwecks an die Erreichung jenes denken wollte, würde etwas unmögliches wollen.

Es kann zweytens seyn, daß ein Zweck nur als ein Mittel zu einem anderweitigen höheren Zwecke begehrt wird, daß er zu diesem aber nur unter gewissen Voraussetzungen als ein Mittel zu betrachten ist. Trift hier der Fall ein, daß der erste Zweck mit dem letzten streitet; so ist er demselben wiederum nach dem Urtheile der Vernunft nachzusetzen. Denn nach diesem kann er nur, als Mittel zu jenem Zwecke, begehrt werden. Ein Mittel zu demselben, kann er aber da nicht seyn, wo er mit demselben nicht bestehen könnte. Der Besitz von Glücksgütern wird als ein Mittel zum äußern Wohlstande begehrt; wo er demselben aber mehr hinderlich als beförderlich würde, hörte er auf ein Mittel zu demselben zu seyn, der Grund um dessentwillen er begehrt würde, würde also wegfallen.

Aus dem bisherigen ergiebt sich also,

1) daß ein Zweck, dessen Erreichung nicht anders als möglich gedacht werden kann,

als wenn ein anderer erreicht ist, diesem nachstehe und dieser ihm vorgehe.

2) daß ein Zweck, der nur als Mittel zu einem andern begehrt wird, diesem nachstehe. Dieser letzte Satz gilt indeß nur so weit als jener Zweck bloß um dieses Zwecks willen begehrt wird. Denn wenn er auch um eines andern Zwecks willen begehrt würde; so könnte es seyn, daß er in dieser Rücksicht diesem vorginge.

Es folgt 3) aus dem bisher gesagten, daß unter zwey Zwecken, deren jeder einem dritten untergeordnet ist, derjenige vorgeht, durch welchen dieser dritte am meisten erreicht wird.

Die bisher aufgestellten Behauptungen werden schon von dem gemeinen Menschenverstande, als wahr anerkannt. Sie sind hier freylich noch nicht auf ihre letzten Gründe zurückgeführt. Diese indessen werden wir leicht in dem folgenden finden, wenn wir die Natur des Begehrungsvermögens näher betrachtet haben. Ehe ich dieses versuche, erlaube man mir noch eine Anmerkung, die vielleicht nicht ganz überflüssig ist. Man nennt Zwecke, von denen einer dem andern nachsteht, auch subordinirte Zwecke, wie dieses z. B. von Herrn Schmid in seiner vortreflichen Moralphiloso-

phie *) geschehen ist. Allein die von mir gebrauchte Terminologie scheint mir bequemer, weil bey dem Verhältnisse der Zwecke, welches ich die Unterordnung derselben genennt habe, es bloß auf das Verhältniß von Grund und Folge, bey dem Verhältnisse von Zwecken, wo der eine vorgeht und der andere nachsteht, hingegen bloß auf die Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung derselben ankömmt. Denn Zwecke sind übereinstimmig, in so fern die Erreichung des einen mit der Erreichung des andern bestehen kann, und bloß übereinstimmig, in so fern die Erreichung des einen, zwar mit der Erreichung des andern bestehen kann, keiner aber die Bedingung zur Erreichung des andern ist.

Ein anders also ist es, zwey Zwecke stimmen bloß überein, und ein anderes, sie stimmen überhaupt überein. Denn Zwecke von denen einer dem andern untergeordnet ist, stimmen auch überein, obgleich sie nicht bloß übereinstimmen. Zwecke sind einander entgegen gesetzt, man in so fern sie nicht übereinstimmen.

Aus dem bisherigen erhellet, daß zwey Zwecke entweder übereinstimmen, oder entgegengesetzt sind, und daß in dem ersten Falle der

*) Moralphilos. Zweyte Auflage. §. 284. a.

eine derselben dem andern entweder untergeord-
net ist, oder daß sie bloß übereinstimmen.

Sind zwey Zwecke an sich übereinstimmig; so können sie unter nähern Umständen betrachtet, entweder noch übereinstimmig bleiben, oder einander entgegengesetzt seyn, und in dem letzten Falle kann der eine vorgehen und der andere nachstehen.

# III.

## ueber

## das menschliche Begehrungsvermögen.

---

Der Mensch begehrt das angenehme, und verabscheuet das unangenehme, als solches. Ich setze absichtlich hinzu: als solches. Denn auch das angenehme wird verabscheuet und das unangenehme begehrt, aber das erste wird nicht als angenehm verabscheuet und das letzte nicht als unangenehm begehrt.

Außerdem begehren wir Gegenstände, auch weil wir andere Dinge begehren, zu welchen sie sich als Mittel verhalten, und verabscheuen sie, weil sie anderweitig begehrten Gegenständen im Wege stehen würden, in beyden Fällen also nach den Vorstellungen von Mittel und Zweck. In so fern wir etwas, weil es angenehm ist, begehren, begehren wir es sinnlich,

und verabscheuen es sinnlich, in so fern wir es um eines damit verknüpften Mißvergnügens willen verabscheuen. Denn daß etwas angenehm oder unangenehm sey, oder daß mit ihm Lust oder Unlust verknüpft sey, erkennen wir schon aus der sinnlichen Vorstellung unsers Zustandes, in welchem wir mit einem Gegenstande beschäftigt sind. Das Vermögen Gegenstände sinnlich zu begehren ist das sinnliche Begehrungsvermögen.

Was wir nach der Vorstellung von Mittel und Zweck begehren, das wollen wir im eigentlichen Sinne, oder wir begehren es auf eine verständige Art. Es fällt nehmlich in die Augen, daß wir die Vorstellung von Mittel und Zweck nur durch den Verstand, oder eigentlicher nur durch die Vernunft, haben können. Denn Verstand ist nichts anders als das Vermögen zu denken, und Vernunft dieses Vermögen in so fern es Gegenstände in ihrem Zusammenhange denkt. Die Begriffe von Mittel und Zweck setzen, wie schon aus dem vorhergehenden hervorgeht (Unters. II), die Vorstellung eines Zusammenhangs voraus, und sind also nur durch die Vernunft möglich.

Wo wir durch das verständige Begehrungsvermögen etwas begehren, müssen wir also immer einen Zweck haben, um dessentwillen wir es begehren. Eben dasselbe gilt wenn wir durch

dasselbe etwas verabscheuen. Immer muß hier ein Zweck seyn, dem das was wir verabscheuen hinderlich seyn würde.

Dieser Zweck kann nun selbst der Genuß eines Vergnügens, oder die Entfernung eines Mißvergnügens seyn. In diesem Falle ist zwar in dem sinnlichen Begehrungsvermögen der Grund unserer Begierde in so fern zu suchen, als sie auf etwas angenehmes geht; allein in so fern wir uns dieses Angenehme im Zusammenhange mit etwas andern denken, und dieses deshalb begehren, ist das verständige Begehrungsvermögen thätig. Man nennt daher das Begehrungsvermögen, in so fern es sich auf die beschriebene Art äußert, das sinnlich verständige.

Warum wir das angenehme, als angenehme, begehren, davon läßt sich kein Grund weiter angeben. Denn sagen: angenehm ist das, was wir sinnlich begehren, heißt nichts anders als die Erklärung des angenehmen aus einem Verhältnisse hohlen, worin es der Erfahrung nach mit etwas anderm steht, welches wir sinnlich begehren. Auf eine ähnliche Art läßt sich, wie man sieht, darthun, daß es sich nicht weiter erklären läßt, warum wir das Unangenehme verabscheuen.

Warum wir aber, wenn wir den Zweck begehren, auch die dazu nöthigen Mittel begeh-

ren, ergiebt sich leicht aus der Natur des Begehrens selbst. Ich begehre etwas nehmlich in dem engern Sinne, wo die Vorstellung desselben mich zu Handlungen bestimmt, es wirklich zu machen. Was ich so begehre stelle ich mir als etwas vor, das durch mich wirklich werden wird. Ist dieses nun nicht anders als vermittelst eines Mittels möglich, so muß ich natürlicher Weise dieses selbst mit wollen, weil ich mir sonst ein und eben dasselbe als durch mich möglich, und als unmöglich denken würde.

Dieses gilt nicht allein bey dem Begehren in dem engern, sondern es ist auch bey dem Begehren im weitern Sinne der Fall. Immer wo ich etwas, auch nur im weitern Sinne begehre, muß ich auch dasjenige begehren, ohne welches ich mich desselben nicht versichern könnte. Ich begehre nemlich da etwas in dem weitern Sinne, wo die Vorstellung von demselben mich bestimmt, es wenigstens unter gewissen Umständen, wirklich zu machen. Werden diese Umstände von mir als wirklich betrachtet, so begehre ich es auch in dem engern Sinne: wo aber nicht; so wünsche ich es zwar, allein ich begehre es nicht im eigentlichen Sinne. Auch hier muß ich die Mittel wünschen, ohne welche jenes nicht zu errichen wäre. Aus der Begierde nach einem Zwecke entsteht also die Begierde nach dem nothwendigen Mittel, weil ich sonst etwas widersprechendes wollen müßte,

ich aber eben deshalb nichts widersprechendes wollen kann, weil ich nichts widersprechendes denken kann.

Nichts widersprechendes zu wollen, ist eben so gut ein Gesetz, das aus der Natur des Willens hervorgeht, als das Gesetz nichts widersprechendes zu denken in der Natur des Verstandes liegt.

Man kann hiergegen nicht einwenden, daß die Bestrebungen der Menschen gleichwohl so oft auf etwas widersprechendes gehen. Denn dieses ist nur da der Fall, wo der Mensch des Widerspruchs in seinem Wollen nicht inne wird, und ein solcher Widerspruch für ihn gar kein Widerspruch seyn würde.

Das Gesetz des Willens, von dem ich bisher redete, geht also aus dem Verstande, oder vielmehr selbst aus der Vernunft hervor, in so fern diese auf unser Begehrungsvermögen selbst einen Einfluß äußert. In so fern aber bestimmt uns die Vernunft auch selbst zu Handlungen, oder sie enthält Bestimmungsgründe derselben, und wird die praktische Vernunft genennt.

Beyde, die praktische Vernunft und der Wille, sind also nothwendig mit einander verbunden, obgleich das eine nicht das andere ist.

Die Vernunft nehmlich ist praktisch, in so fern sie den Willen an dieses Gesetz bindet, der Wille hingegen ist das Begehrungsvermögen selbst, in so fern es um dieses Gesetzes willen, wegen eines vorgesetzten Zwecks, auch die zu diesem Zwecke nothwendigen Mittel wollen muß.

Ich kann daher mit denjenigen nicht einig seyn, die den Willen und die praktische Vernunft für ein und eben dasselbe nehmen, obgleich selbst Kant *) an ihrer Spitze steht.

Man hat den Unterschied des sinnlichen und des verständigen Begehrens oft anders bestimmt. Sinnlich sagt man ist die Begierde die aus der undeutlichen Vorstellung eines Gegenstandes als gut, und verständig ist sie, wenn sie aus der deutlichen Vorstellung desselben als gut entspringt. Eben so sagt man, sinnlich sey der Abscheu, wenn er aus der undeutlichen Vorstellung eines Gegenstandes als übel, und verständig wenn er aus der deutlichen Vorstellung desselben entspringt. So sagt Wolf **) und mehrere die dem großen Manne folgten. Allein dieses kann nicht das unterscheidende von

*) Metaph. der Sitten S. V. und Grundl. zur Met. der Sitten S. 36.

**) Psychol. empirica §§. 530, 581. 880, 881.

beyden seyn. Was als gut vorgestellt wird, kann nehmlich hier nichts anders seyn, als was der Mensch, entweder schon an sich oder wegen eines Zwecks, begehrt. Nun ist die Begierde nach dem Genusse einer Lust, als Lust, und würde diese auch noch so deutlich gedacht, immer sinnlich, und die Begierde nach etwas, als Mittel zu einem Zwecke, und würde es als solches noch so undeutlich vorgestellt, immer verständig.

# IV.

# Weitere Entwickelung des Begriffs der praktischen Vernunft.

Der Grund von der Gültigkeit der sittlichen Gesetze liegt, wie aus dem vorhergehenden erhellet, in der praktischen Vernunft, wenn gleich die Art und Weise wie diese uns an jene Gesetze bindet, noch nicht so gleich am Tage liegen sollte.

Die Vernunft war überhaupt praktisch, in so fern sie uns nöthigt etwas deshalb zu wollen, weil wir sonst im Widerspruche mit uns selbst seyn würden. Dieses könnte nun auf zweifache Art seyn. Einmal nehmlich ist es nothwendig, daß wir um eines Zwecks willen, den wir uns zufälliger Weise vorgesetzt haben, dasjenige wollen müssen, ohne welches jener Zweck nicht

zu erreichen wäre, und dann auch konnte es seyn, daß die Vernunft schon an und für sich praktisch wäre. Das letzte wäre sie in so fern wir etwas schon an und für sich, nicht etwa um dieser oder jener zufälligen Voraussetzung willen, wollen müßten.

Daß die Vernunft auf die erste Art praktisch ist, lehrt jeden sein eignes Bewußtseyn. Wer irgend einen zufälligen Zweck will, will auch die nothwendigen Mittel, ohne welche dieser Zweck nicht zu erreichen seyn würde. Aber auch daß die Vernunft schon an sich praktisch ist, erhellet daraus, daß wir sittliche Gesetze für uns als gültig anerkennen, und diese für uns als gültig anerkennen, nicht weil wir diesen oder jenen Zweck uns willkührlicher Weise vorgesetzt haben; sondern um eines nothwendigen Zwecks willen, den wir wollen müssen, weil wir uns überhaupt genommen, als Wesen denken, die nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln können.

Ich sagte vorhin (Unterf. 1.), sittliche Gesetze seyn Regeln willkührlicher Handlungen, wenn gleich nicht jede Regel für willkührliche Handlungen ein sittliches Gesetz genannt werden könne. Denn es erhellt so gleich, daß es auch andere Regeln für willkührliche Handlungen gebe. Die Regeln einer Kunst, die Regeln an welche die Ausrichtung gewisser Geschäfte im ge-

meinen Leben zu binden ist, sind natürlicher Weise Regeln für willkührliche Handlungen, aber nicht sittliche Gesetze. Die ersten gehn nur den Künstler an, und mit den letzten hat derjenige nichts zu schaffen, der mit jenen Geschäften sich nicht befaßt. Die einen wie die andern sind Regeln, welche für jemanden nur unter Voraussetzung eines zufälligen Zwecks gültig sind.

Nennen wir eine Regel, die für willkührliche Handlungen, als solche gültig ist, eine Handlungs- oder praktische Regel; so giebt es deren also zwey Arten. Regeln nehmlich, die wegen eines zufälligen Zwecks von jemanden als gültig anerkennt werden, und Regeln, welche nicht um eines zufälligen, sondern um eines nothwendigen Zwecks willen als gültig zu betrachten sind. Die letzten sind die sittlichen Gesetze, und die ersten mögen Handlungsregeln im besondern Sinne heißen.

Die einen wie der andern dieser Regeln sind gültig, d. h. bey einer richtigen Kenntniß muß die Befolgung derselben als nothwendig anerkannt werden, und der Grund ihrer Gültigkeit liegt in der praktischen Vernunft.

Von der Gültigkeit der sittlichen Gesetze liegt der Grund schon in der praktischen Vernunft an sich, von der Gültigkeit der prakti-

schen Regeln im besondern Sinne in dieser praktischer Vernunft unter einer zufälligen Voraussetzung, daß ich mir nehmlich diesen oder jenen Zweck einmal vorgesetzt habe.

Bey einer praktischen Regel in dem engern Sinne kann die Frage nicht seyn, ob ich mir einen gewissen Zweck vorsetzen solle, oder nicht, sondern nur ob ich um diesen Zweck zu erreichen so oder anders handeln solle. Bey den sittlichen Gesetzen hingegen kommt dieser Zweck in Betracht. Es gebietet mir, wie schon oben gesagt ist, gewisse an sich zufällige Zwecke zu haben und andere nicht zu haben, die ich an sich betrachtet haben könnte. Der Grund hievon ist aus dem obigen klar.

Sind nehmlich sittliche Gesetze für mich gültig, weil ich die Allgemeinheit einer Handlungsweise als Zweck wollen muß; so ist nichts natürlicher, als daß ich eben deshalb einen an sich zufälligen Zweck wollen muß, weil ich entweder schon an sich, oder doch unter den zufälligen Umständen, welche jetzt einmal wirklich sind, jenen nothwendigen Zweck, ohne mir selbst zu widersprechen, nicht wollen könnte, wenn ich nicht auch diesen zufälligen Zweck wollte. Eben so klar ist es, daß ich eben deshalb einen Zweck, den ich an sich haben könnte, eben um jenes nothwendigen Zwecks willen, unter gewissen Bedingungen aufgeben müßte. Die er-

sten jener Zwecke sind dem nothwendigen Zwecke, den ich als ein Wesen das nach der Vorstellung von Mittel und Zwecken handelt, untergeordnet, die letzten stehen ihm nach. Denn da ist ein Zweck einem andern untergeordnet, wo ich ihn mir nur wegen desselben vorsetzen kann, und er steht ihm nach, wo ich ohne mir selbst zu widersprechen, ihn nur in so weit haben kann, als er mit jenem bestehen kann.

Wenn ein Zweck einem andern untergeordnet ist, ist er demselben, entweder schon an sich oder nur zufälliger Weise, untergeordnet. Jenes ist da der Fall, wo der letzte Zweck ohne den ersten gar nicht, dieses hingegen, wo er ohne denselben, nur nicht einer zufälligen Voraussetzung wegen, zu erreichen seyn würde. Ein gleiches gilt von Zwecken, deren einer dem andern nachsteht. Denn es kann seyn, daß ein Zweck dem andern schon an sich nachsteht, es kann aber auch seyn, daß er ihm nur unter einer gewissen Voraussetzung nachsteht. Dem Wohlseyn steht an sich der Besitz äußerer Glücksgüter nach, aber dem Besitz äußerer Ehre steht er nur unter gewissen Voraussetzungen nach. Wenn an sich schon ein Zweck dem andern untergeordnet ist, so muß er überall gewollt werden, wo dieser gewollt wird. Wo ein Zweck an sich schon dem andern nachsteht, muß, wenn er mit diesem unvereinbar

ist, jederzeit das Gegentheil desselben begehrt werden.

Wenn der Mensch als Wesen, das nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handelt, irgend etwas, als einen nothwendigen Zweck, wollen muß; so muß er auch jeden Zweck wollen, der diesem untergeordnet ist. Wären nun mehrere Zwecke diesem nothwendigen Zwecke schon an sich untergeordnet; so würde folgen, daß sie gleichfalls nothwendige Zwecke für den Menschen sind. Die Nothwendigkeit derselben würde wie die Nothwendigkeit jenes ersten Zwecks in der praktischen Vernunft ihren Grund haben.

Vorausgesetzt, daß wie wir es vorhin annahmen, eine gewisse Handlungsweise ein nothwendiger Zweck der Vernunft ist; so läßt sich leicht darthun, daß es mehrere, diesem untergeordnete Zwecke, als nothwendige Zwecke für den Menschen, gebe. Eine Handlungsweise besteht doch in nichts anderm, als daß in allen gleichen Fällen auf einerley Art gehandelt wird. Eine Handlungsweise setzt also immer Fälle voraus, in welchen sie zu beobachten ist. Diese Fälle müssen in irgend einem Merkmale übereinkommen oder Fälle seyn, die zu einer Klasse gehören; eben so muß das Thun oder Lassen, mit Einem Worte, das Handeln, das in ihnen zu beobachten ist, zu einer Klasse gehören. Wenn nun jene Klasse von Fällen mehrere Ar-

ten unter sich befaßt, von denen jede natürlicher Weise sich wieder von der andern unterscheidet; und in jedem dieser Fälle auf eine andere Art gehandelt werden müßte, als in dem andern; so würde die Handlungsweise, welche ich nothwendiger Weise wollen muß, mehrere andere Handlungsweisen als ihre Bestandtheile in sich halten. Weil ich jene will, muß ich auch jede dieser wollen. Denn jene wird durch alle diese, wie das Ganze durch seine Theile wirklich. Sie, die gesammte Handlungsweise würde sich also, zu diesen als ein Zweck verhalten, zu dem diese als Mittel führen würden. Auf die angegebene Weise, gehen aus dem Zwecke, den ich schon als ein vernünftiges Wesen wollen muß, mehrere andere Zwecke hervor, die ich gleichfalls als nothwendige Zwecke wollen muß. Jede Pflicht geht auf eine Handlungsweise, die ich allgemein in einem gewissen Falle beobachtet zu wissen, wollen muß, und unterscheidet sich von jeder andern Pflicht als Pflicht durch nichts, als durch den Fall in welchem mir die eine, und in welchem mir die andere oblieget. Abstrahire ich von dem Gegenstande der Pflicht; so ist die eine von der andern nicht verschieden. Denn die eine, wie die andere besteht in nichts anderm, als in der Nothwendigkeit um des Sittengesetzes willen, vielmehr so als anders zu handeln.

Allein Pflichten liegen mir nicht allein ob, weil ich zu gewissen Zwecken thätig seyn soll; sondern auch, weil ich meine Zwecke auf eine gewisse Bedingung einschränken soll. Wie kann eine solche Pflicht auf einen Zweck gehen? — Mich dünkt die Antwort ergiebt sich leicht. Soll ich nehmlich der Pflicht wegen meine Zwecke auf eine gewisse Bedingung einschränken; so muß ich es mir selbst zum Zwecke machen, da wo ich jene Zwecke über die erlaubten Grenzen hinaus zu verfolgen mich gereitzt fühlte, diesen Reitzen zu widerstehen. Auch hier ist also ein Zweck, den ich schon als vernünftiges Wesen wollen muß.

Sind sittliche Gesetze für mich gültig, weil ich eine Handlungsweise als Zweck wollen muß, und wollen muß, weil es ein Gesetz des Willens ist, nichts widersprechendes zu wollen; so folgt von selbst, daß das sittliche Gesetz in der Natur des Willens gegründet ist, oder vielmehr, daß in der Natur des Willens der Grund liegt, der uns nöthigt, es als gültig anzuerkennen. So will ich mich lieber ausdrücken, um allem Misverständnisse auszuweichen. Denn wenn wir gleich das Sittengesetz für unsere Handlungen, als gültig anzuerkennen genöthigt sind; so befolgen wir es doch keineswegs ohne Ausnahme, selbst auch da nicht, wo wer

uns der Gütigkeit desselben bewußt sind. Dieses scheint widersprechend. Denn ein Gesetz ist doch nichts anders als eine Regel, die etwas als nothwendig aussagt; ein Gesetz für Handlungen, mithin eine Regel, die diese als nothwendig bestimmt. — Wie können hiermit die mannigfaltigen Uebertretungen des sittlichen Gesetzes, die jeder Mensch sich gestehen muß, und die selbst wissentlichen Uebertretungen dieses Gesetzes bestehen?

Eine nähere Betrachtung der Nothwendigkeit, welche die sittlichen Gesetze bestimmen, hilft mir vielleicht aus dem Widerspruche, in den ich mich verwickelt glaubte. Das Sittengesez bestimmt, so und nicht anders zu handeln als nothwendig, wenn ich dem Zwecke, den ich einmal wollen muß, gemäß handeln will; es bestimmt die Handlung nicht, ganz für sich, ohne alle Beziehung auf alle und jede Zwecke, als nothwendig. Es kann daher immer seyn, daß ich jenem Gesetze wirklich zuwider handele, und selbst da zuwider handele, wo ich seine Gültigkeit, und seine Anwendbarkeit auf das was ich jetzt zu thun oder zu unterlassen habe, erkenne.

Aber nie kann ich das Gesetz übertreten, ohne mir selbst zu widersprechen, ohne etwas zu thun, was ich eigentlich nicht thun wollte. Denn das Widersprechende zu wollen ist mir unmöglich;

so unmöglich als der Cirkel Ecken haben kann. — Epiktet sagte daher mit Recht: Wer sündigt, thut nicht was er thun will. *).

Aber will der Dieb nicht stehlen, will der Lügner nicht, mich hintergehen? Will also der eine so wohl als der andere nicht etwas widersprechendes? — Der Dieb, antworte ich, will eigentlich nicht den Diebstahl, als Diebstahl; er will nur den Besitz einer fremden Sache, in den er sich freylich nicht setzen kann, ohne mein Recht und seine Pflicht zu verletzen, aber indem er jenes will, will er auch des Besitzes dessen, was er mir entwandte, gewiß seyn, und an der Vernichtung dieser Gewißheit des Besitzes arbeitet er im Diebstahle selbst, ohne es sich zu gestehen. Und hierin liegt der Widerspruch zwischen seinem Wollen und Handeln.

Weil nichts widersprechendes zu wollen, ein Naturgesetz des Willens selbst ist, und hiervon alle sittliche Gesetze ausgehen; so sind sie, als Gesetze des Willens, Naturgesetze, nicht aber als Gesetze unserer Handlungen selbst, da wir nicht immer thun, was wir thun wollen, entweder weil wir das Verhältniß zwischen dem, was wir schon wollen und dem, was wir jetzt zu thun uns vornehmen, nicht einsehen, oder vielleicht auch aus einem andern Grunde. Hier glaubte ich mich am Ziele; ich glaubte gefunden zu haben. daß die Vernunft an sich schon prak-

*) Arrian's Epiktet II. 26.

eisch sey, weil ich um ihrentwillen nichts unmögliches wollen kann, und finde mich in eine neue Schwierigkeit verwickelt.

Ich glaubte nemlich voraussetzen zu können, daß ich eben deshalb, weil ich mich als ein Wesen denken muß, das nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handelt, die Allgemeinheit einer Handlungsweise wollen müsse, und wollen müsse, weil bey der Allgemeinheit derselben, jedermanns, und also auch meine Zwecke, nicht allein nicht gehindert werden könnten; sondern auch möglichst befördert werden müßten. — Aber hängt denn die Allgemeinheit dieser Handlungsweise von mir allein ab? hängt es von mir allein ab, daß alle und jede außer mir eben so handeln? — Denn eben hierin würde doch die Allgemeinheit derselben bestehen. Wie kann ich nun gleichwohl diese wollen, da sie nicht in meiner Gewalt steht?

Ich kann sie indeß, so weit sie meine eigenen Handlungen betrifft, wirklich machen. So weit kann ich sie unstreitig wollen, und wollen in dem engsten Sinne des Worts. Denn dieses heißt nichts anders als, nach der Vorstellung von Mittel und Zweck, sich selbst zur Hervorbringung des letzten bestimmen. In diesem engern Sinne des Worts kann ich freylich nicht, die gänzliche Allgemeinheit einer Handlungsweise

in welche jedermann einstimmte, wollen; allein ich kann sie in dem weitern Sinne des Worts wollen. Denn in dem weitern Sinne will ich nicht allein das, was ich durch die Vorstellung von Mittel und Zweck mich bestimme hervorzubringen; sondern auch das, was ich nach der Vorstellung von Mittel und Zweck hervorzubringen mich bestimmen würde, wenn es in meiner Gewalt stände. In diesem weitern Sinne kann ich nicht allein die Allgemeinheit jener Handlungsweise wollen; sondern ich muß sie auch wollen. Eben deshalb muß ich sie auch wollen, so weit ich sie in dem engern und eigentlichen Sinne wollen kann, d. h. in Ansehung meiner eignen Handlungen, weil sie auf keine andere Art wirklich gemacht werden kann, als wenn jeder seinerseits sie beobachtet. — Aus diesem Wollen folgt aber lange noch nicht das Vollbringen.

# V.

# Resultate.

Es ist Zeit, daß ich die Resultate meiner bisherigen Untersuchung näher zusammenstelle, um die Folgerungen, zu welcher sie führen, um so leichter aus ihnen ableiten zu können.

1) Ein Zweck ist dasjenige, dessen Vorstellung mich zu den Handlungen bestimmt, durch die es wirklich gemacht werden soll, und ein Mittel dasjenige, wodurch es wirklich gemacht werden kann.

2) Etwas nach der Vorstellung von Mittel und Zweck begehren heißt es wollen.

3) Wenn ich etwas will, stelle ich es mir als etwas vor, was durch mich wirklich werden kann, oder dessen Ursach ich seyn kann.

4) Ich kann also, indem ich etwas will, nicht auch etwas wollen, was mit diesem nicht

bestehen könnte, und muß dasjenige wollen, ohne welches dasselbe nicht möglich seyn würde.

5) Diese beyden Gesetze des Willens (4) entspringen aus dem Einflusse, den die Vernunft auf mein Begehrungsvermögen hat.

6) Die Vernunft ist, in so fern sie diesen Einfluß auf mein Begehrungsvermögen hat, praktisch, und mein Begehrungsvermögen selbst, in so fern die Vernunft diesen Einfluß auf dasselbe äußert, der oben (2) definirte Wille.

7) Als Wesen, das nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln kann, oder das Willen hat, muß ich die selbstthätige Erreichung von Zwecken wollen, und muß dasjenige wollen, wodurch die Erreichung meiner Zwecke möglichst befördert würde.

8) Ich muß also auch, die Allgemeinheit einer Handlungsweise wollen, durch welche mir eine selbstthätige Erreichung von Zwecken möglich gemacht, und meine Zwecke möglichst befördert würden.

9) Ich muß daher diejenigen Regeln für meine Handlungen als gültig anerkennen, denen

denen jene Handlungsweise entsprechen würde.

10) Diese Regeln sind die sittlichen Gesetze. Sittliche Gesetze sind also für mich gültig, weil ich, wenn ich nach der Vorstellung von Mittel und Zwecken überhaupt handeln will, eines theils die selbstthätige, und andern theils die größt möglichste Erreichung meiner Zwecke will.

11) Der Grund von der Gültigkeit derselben liegt in dem Einflusse, den die Vernunft auf mein Begehrungsvermögen schon an sich, und nicht erst um dieses oder jenen zufälligen Zwecks wegen, äußert, oder in so fern die Vernunft schon an sich praktisch ist.

Dieses wären die Hauptresultate, auf die mich meine vorhergehenden Untersuchungen geführt hätten, und die ich schon anderwärts beynahe in eben derselben Verbindung aufgestellt habe *). Und die Folgen daraus? —

Zuerst ergiebt sich daraus, daß ich in einem vorhandenen Falle so und nicht anders zu handeln verbunden bin, wenn ich wollen muß,

*) Moralphilos. §§. 13 — 21. §§. 101 — 111.

daß jeder in demselben Falle auf gleiche Art handele. Denn Pflicht ist nichts anders, als die Nothwendigkeit einer Handlung um eines sittlichen Gesetzes willen. Muß ich wollen, daß jeder in einem gegebenen Falle auf eine gewisse Art handele: so muß ich natürlicher Weise eine gewisse Handlungsweise wollen, da eine Handlungsweise in nichts anderm besteht, als daß in allen Fällen einerley Art auf gleiche Weise gehandelt werde, und diese Handlungsweise nicht um dieses oder jenen zufälligen Zwecks wollen; sondern wollen, weil ich überhaupt nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln kann. Denn was könnte sonst mir daran gelegen seyn, ob jeder andere so oder anders handelte oder nicht?

Nach jener Regel urtheilt auch jeder über Pflicht. Wer mir beweisen will, daß ich einer Pflicht entgegen gehandelt habe, wird mir gleich die Frage entgegenstellen. Was würde herauskommen, wenn jeder so handeln würde, wie du in diesem Falle gehandelt hast?

Die zweyte Folge aus obigen Resultaten ist, daß das Sittengesetz ein Gesetz ist, welches der Wille sich selbst giebt, oder daß es durch eine selbst eigene Gesetzgebung (autonomia) desselben vorhanden ist. Denn so zu handeln ist für mich Gesetz, weil ich die Gültigkeit dieses Gesetzes wollen muß. Der Wille ist

es also selbst, der sich dieses Gesetz giebt, oder jedes Gesetz für mich ist ein solches, das ich, wenn ich Gesetzgeber wäre, für alle Wesen die einer Verpflichtung fähig sind, aufstellen würde.

Hieraus ergiebt sich die dritte Folge, daß ich nehmlich jedes sittliche Gesetz, als durch den Willen aller Menschen, als vernünftiger Wesen, vorhanden betrachten kann, oder als ein Gesetz daß durch den gemeinschaftlichen Willen aller gegeben wäre.

Wenn wir annehmen, daß es außer dem Menschen noch andere vernünftige Wesen gebe, die natürlicher Weise das Sittengesetz auch für sich als gültig anerkennen müßten; so würde folgen, daß jedes dieser vernünftigen Wesen an diesem Gesetze theil hätte, oder daß es, als auch durch dessen Willen vorhanden, betrachtet werden könne.

Nenne ich ein Gesetz formal, wenn der Grund, um dessentwillen ich seine Gültigkeit wollen muß, eine Handlungsweise ist, so ist das Sittengesetz ein formales Gesetz. Denn der nothwendige Zweck, um dessentwillen ich es für mich als gütig betrachten muß, ist nichts als eine Handlungsweise. Dieses wäre die vierte Folge, zu der die obigen Resultate führten.

Ich nenne einen Zweck, der in einer Handlungsweise besteht, und eine Handlungsregel die aus demselben folgt, deshalb formal, weil dieser Zweck noch nicht an sich auf die Hervorbringung dieses oder jenen Gegenstandes, sondern bloß auf die Art und Weise zu handeln, wenn überhaupt etwas hervorgebracht werden soll, geht. Ich nenne hingegen einen Zweck einen materialen, wenn durch ihn etwas anders, als eine Handlungsweise selbst, wirklich gemacht werden soll. Eben so nenne ich auch eine praktische Regel material, wenn sie nur um eines materialen Zwecks gültig ist. Die Regeln einer Kunst, durch deren Beobachtungen ein gewisses Werk hervorgebracht werden soll sind insgesammt material, weil der Grund ihrer Gültigkeit für den Künstler nur in einem formalen Zwecke liegt, den er als Künstler hat.

Wenn das Sittengesetz gleich ein formales Gesetz ist, und also nicht um eines materialen Zwecks willen für uns gültig ist; so folgt doch keineswegs, daß es nicht um eines materialen Zwecks willen Pflichten geben könne; Pflichten die von mir fordern, zu diesem materialen Zwecke zu wirken, oder um desselben willen meine Handlungen auf eine gewisse Weise einzuschränken. Mein Leben zu erhalten, die Ausbildung meiner Kräfte, ingleichen auch die Glückseeligkeit meiner Nebenmenschen, alle insgesammt sind

materiale Zwecke, und Zwecke, zu denen zu handeln für mich Pflicht ist. Allein dieses hindert nicht, daß das Gesetz, das insbesondere zu einem dieser Zwecke zu wirken mich verpflichtet, formal seyn sollte. Denn der Grund dieses Gesetzes liegt lediglich in einem andern und zwar formalen Zwecke, den ich nicht anders als wollen kann, und dem die obigen Zwecke untergeordnet sind.

# VI.

# Ursprüngliche und abgeleitete sittliche Gesetze.

Wir reden von einem, und reden auch von mehreren sittlichen Gesetzen. In dem letzten Falle verstehen wir nichts anders als mehrere Regeln, die in jenem Gesetze, entweder als Theile enthalten sind, oder als Folgen aus demselben fließen.

Vor der Hand werde ich den Ausdruck: sittliches Gesetz in der letzten Bedeutung nehmen. Ein solches sittliches Gesetz ist entweder ein ursprüngliches oder ein abgeleitetes. Das erste, wenn der Grund seiner Gültigkeit nicht in einem andern liegt; und das letzte wenn dieses ist.

Daß irgend ein ursprüngliches sittliches Gesetz vorhanden seyn müsse, wenn es über-

Haupt sittliche Gesetze giebt, liegt am Tage. Denn woran sollte ich ein sittliches Gesetz, das nicht selbst jenes ursprüngliche Gesetz wäre, erkennen? — Aber könnte man einwenden, wäre es nicht möglich, daß es der ursprünglichem Gesetze nicht mehrere gäbe? Allein dieser Einwurf beantwortet sich leicht selbst. Denn es muß doch irgend eine Regel geben, die mir sagt, wozu ich überhaupt verpflichtet bin. Diese Regel kann nur eine einzige seyn, wenn sie gleich sich auf mehrfache Art ausdrücken ließe. Ein ursprüngliches sittliches Gesetz giebt es also, weil es sittliche Gesetze überhaupt giebt.

Welches dieses ursprüngliche sittliche Gesetz sey, kann jetzt zu bestimmen nicht schwer seyn.

Ich weiß, daß ich auf eine gewisse Art zu handeln verbunden bin, wenn ich wollen muß, daß jeder in demselben Falle eben so handeln müsse und eben hierin habe ich schon das ursprüngliche Sittengesetz nach dem vorhergehenden (S. 48) vor Augen. Es ließe sich also auf folgende Art ausdrücken:

Handele so, als du wollen mußt, daß jeder in demselben Falle handele.

In jedem Falle wo zu handeln, wo etwas zu thun oder zu lassen ist, darf ich mich

nur an die obige Regel halten, und ich weiß was meine Pflicht ist.

Das ursprüngliche Gesetz, wie ich es hier ausgedrückt habe, ist einerley mit der Kantischen Formel: Handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann*), oder, wie es vielleicht noch besser gefaßt wird: handele so, daß du wollen mußt daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werde, oder daß sie allgemein d. h. jedermanns Maxime sey.

Denn jemandes Maxime ist nichts anders als eine Regel, welche er sich selbst bey seinen Handlungen vorschreibt, sie mag nun für diese gültig seyn oder nicht. Nach Maximen handeln von denen ich wollen muß, daß sie allgemein, oder jedermanns Maximen sind, kann also nichts anders heißen, als so handeln, als man wollen muß daß jedermann handele.

Die letzte Formel ist gleichbedeutend mit der ersten. Denn was ist das für eine Maxime die zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann? — Soll es eine Maxime seyn, deren allgemeine Befolgung sich nicht selbst wider-

*) Moralphysik der Sitten 1 Th. S. XXV.

spricht, sich selbst nicht aufhebt? Oder soll es eine Maxime seyn, von der ich wollen kann, daß sie als ein allgemeines Gesetz, für mich so wohl, als für jeden andern, gelte? — Das erste kann augenscheinlich nicht der Sinn der obigen Formel seyn. Denn wie viele Maximen ließen sich nicht denken, deren allgemeine Befolgung ohne allen Widerspruch mit ihr selbst der Befolgung derselben, möglich wäre, deren allgemeine Befolgung gleichwohl niemand wollen könnte, und die eben deshalb kein sittliches Gesetz seyn könnten? Jeder könnte es sich z. B. zur Regel machen, seinen Mitmenschen seinem Schicksaal zu überlassen, ihm seine Beyhülfe zu versagen wo er deren bedürfte. Sich selbst würde die allgemeine Befolgung dieser Maxime nicht widersprechen, und gleichwohl würde, nach dieser Maxime zu handeln, unsittlich seyn. Denn ich so wenig, als irgend ein anderer Mensch, kann ernstlich wollen, daß diese Maxime allgemein befolgt werde.

Eine Maxime die als ein allgemeines Gesetz gelten kann, kann also keine andere, als eine solche seyn, von der ich wollen kann, daß sie für mich so wohl, als für jeden andern als ein allgemeines Gesetz gelte, von mir so wohl als von jedem andern, ohne Ausnahme zu befolgen sey. Eine Regel aber, von der ich wollen kann, daß sie als ein allgemeines Gesetz gelte,

ist nur eine solche, von der ich dieses wollen muß, und eine solche muß ein sittliches Gesetz seyn.

Ich sagte eben, eine Regel von der ich wollen kann, daß sie ein sittliches Gesetz sey, müsse eine solche seyn von der ich es wollen muß.

Diese Behauptung scheint aus dem sonderbarsten Schluße von der Welt, aus dem Schluße von der Möglichkeit auf die Nothwendigkeit, vom Können auf das Müssen gezogen zu seyn. — Aber wie wenn dieser Schluß hier einmal statt fände?

Denn wenn ich wollen kann, daß die Maxime meiner Handlung ein allgemeines Gesetz werde, so kann ich wollen, daß das Gegentheil dieser Handlung mir unmöglich werde. Denn wo eine Handlung mir selbst nothwendig ist, muß das Gegentheil derselben mir unmöglich seyn. Die Unmöglichkeit einer Handlung kann ich aber nirgend anders allgemein wollen, als wo ich das Gegentheil derselben allgemein wollen muß, weil ich nach der Vorstellung von Mittel und Zwecken handeln kann. Denn ich kann keine andere Beschränkung meiner Willkühr wollen, als die selbst nothwendig ist, um ohne Widerspruch mit mir selbst nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln zu können. Daß ich den Sinn der Kantischen Formel für das un-

sprüngliche Sittengesetz richtig angegeben habe, könnte ich durch ihn selbst darthun.

„Wenn wir, spricht er, auf uns selbst, „bey jeder Uebertretung einer Pflicht Acht haben; „so finden wir, daß wir wirklich nicht wollen, „es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz „werden, denn das ist uns unmöglich, sondern „das Gegentheil derselben soll vielmehr allge„mein ein Gesetz bleiben" *). — Ich finde also bey jeder Uebertretung einer Pflicht, daß ich wolle, auf die entgegengesetzte Art zu handeln soll ein allgemeines Gesetz bleiben. Was ich so jedesmal will, das kann ich nicht bloß wollen, ich muß es wollen. Ich muß also wollen, daß jeder nach der Maxime derjenigen Handlung handele, welche Handlung selbst eine Verletzung einer Pflicht enthält. Mit andern Worten, ich muß wollen, daß die Maxime einer solchen Handlung, von jedem als ein Gesetz für ihn, oder als Maxime angenommen werde.

Aber wenn, die Formel wie ich sie zuletzt fasse, eben dasselbe sagt als die erste, warum gebe ich ihr vor derselben den Vorzug? — Aus keinem andern Grunde, als weil sie faßlicher, und eben deshalb irgend einem Mißverstande weniger unterworfen ist, als diese. Das dünkt mich, geht aus dem hervor, was ich schon vor-

*) Grundlegung zu Met. der Sitten S. 57 — 58.

hin sagte. Mit Recht kann jemand fragen, was es heiße: eine Maxime kann als ein Gesetz gelten; aber schwerlich wird jemand fragen, was es heiße: ich muß wollen, daß sie jedermanns Maxime sey.

Man glaube also nicht daß ich dieses sage, bloß um zu widersprechen. Und ganz ohne Schein wäre dieser Vorwurf auch gewiß nicht. Denn gegen wen hätte ich wohl mehr gestritten, als gegen den großen Mann, von dem ich auch hier, wenn gleich nicht in der Sache selbst, doch in dem Ausdrucke abweiche? Aber in wessen Werken hatte ich auch mehr Belehrung gefunden, als gerade in den seinigen? So dankbar ich dieses gestehe; so aufrichtig muß ich bekennen, daß ich nirgend mehr gelernt habe, als wo ich am meisten stritt, wenn ich gleich öfters mir nichts anders erstritt, als was ich Anfangs wegstreiten zu können, oder vielmehr zu müssen, glaubte.

Für wen sage ich dieses? — Nicht für den großen Mann; nicht für seine ächten Verehrer, denen wie ihm und mir, Wahrheit zu finden eine ernste Angelegenheit ist. Für diejenigen nur sage ich es, denen schon der mindeste Widerspruch gegen das, was er gesagt hat, unerträglich fällt, wenigstens da, wo er nicht im süßlichen Komplimentirtone vorgetragen ist.

Und wundern darf mich das nicht. Denn Kant widersprechen, heißt auch allen diesen treflichen Männern widersprechen, die sich so großmüthig zu seinen Beschützern aufgeworfen haben.

Sicherlich glauben einige von diesen Herrn, mich wieder erwischt zu haben, wenn ich die Kantische Formel aus einer Stelle interpretirte, die sich in einem ganz andern Werke von ihm findet, als worin jene Formel aufgestellt ist. Denn die Stelle befindet sich in der Grundlegung zur Metaph. der Sitten, und jene Formel ist nirgends in dieser anzutreffen, sondern in der Metaphysik der Sitten *).

Das weiß ich sehr wohl; ich weiß aber auch daß Kant der Formel die er dort aufstellte, keinen andern Sinn geben wollte, als derjenigen, die er hier aufstellte, und daß er, für mich wenigstens, hier mit der meisten Klarheit redet.

In diesem Werke faßt Kant die Formel für das ursprüngliche Sittengesetz auf folgende Art: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch welche Du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemei-

*) A. A. O.

nes Gesetz werde *). Der Sinn der Formel ist bereits schon vorhin angegeben. Denn ich setze mit gutem Grunde voraus, daß Kant in ihr genau ein und eben dasselbe habe sagen wollen als durch jene. Die Frage kann also nur seyn, ob dieses geschehen ist, ob die Formel, wenn ich mich nur an sie halte, genau eben dasselbe sagt. — Ich muß aufrichtig gestehen, daß ich dieses nicht glaube. Denn wenn ich mich an die Worte der Formel halte; so folgt daß es unerlaubt seyn würde, nach einer Maxime zu handeln, durch die ich nicht wollen kann, daß sie ein allgemeines Gesetz sey, oder wovon ich dieses nicht wollen muß. Denn von einer Regel wovon ich wollen kann, daß sie ein allgemeines Gesetz werde, von einer solchen Regel muß ich dieses auch wollen, wie ich vorhin (S. 57 und 58) glaube gezeigt zu haben.

Soll ich aber nur nach einer sochen Maxime handeln, von der ich wollen muß, daß sie ein allgemeines Gesetz sey; so würde folgen, daß jede Handlung entweder geboten oder verboten sey, daß nirgends das Sittengesetz es mir frey lasse, so oder anders zu handeln. Denn in jedem Falle, wo ich nicht wollen müßte, daß die Maxime meiner Handlung ein allgemeines Gesetz sey, würde meine Handlung pflichtwidrig

*) Das. S. 52.

seyn. Daß es aber Fälle giebt, wo das Sittengesetz mir frey läßt, so oder anders zu handeln, hoffe ich unten darzuthun, wo ich den Begriff der Sittlichkeit näher entwickeln werde.

Wäre es mir darum zu thun gegen Kant, und nicht gegen seine Formel, zu streiten; so dürfte ich nur mich auf eine Stelle berufen, in welcher er selbst zugiebt, daß es Handlungen giebt, die so wenig geboten als verboten sind *).

Aber, wird man mir einwenden: „Jene Formel sagt, ich solle nur nach einer Maxime handeln, durch welche ich wollen kann, daß sie ein allgemeines Gesetz sey". Durch eine Maxime wollen, daß sie ein allgemeines Gesetz sey, heißt aber entweder, um ihrentwillen, oder, bey ihr wollen können, daß sie ein allgemeines Gesetz sey. Wäre das erste; so müßte ich selbst wollen, daß sie ein allgemeines Gesetz wäre: und wäre das letzte; so könnte dieses doch nichts ders heißen, als entweder, daß ich dieser Maxime allein genommen wegen mir nicht widersprechen würde, wenn ich wollte, daß sie allgemeines Gesetz würde, oder auch, daß ich so wenig der Maxime allein wegen, als auch aus einem anderweitigen Grunde mir widersprechen würde, wenn ich wollte, daß sie ein allgemeines Gesetz würde.

*) Met. der Sitten 2ter Theil S. 52 und 53.

Die letzte Auslegung führt auf dasselbe, als die allererste, ich brauche daher nur bey der ersten von den beyden letzten stehen zu bleiben.

Kann ich ohne wegen meiner Maxime allein mir zu widersprechen wollen, daß sie ein allgemeines Gesetz sey; so ist es immer noch möglich, daß ich dieses doch aus anderweitigen Gründen nicht wollen kann, daß also nach einer solchen Maxime zu handeln, noch nicht Pflicht sey. Ich setze daher voraus, daß in obiger Formel, die Worte: durch die du wollen kannst, u. s. w., keinen andern Sinn haben, als den, welchen ich ihnen schon vorhin gegeben habe. Dem Einwurfe, den ich bisher vorgetragen habe, ist obige Formel, bloß wegen des Worts nur, ausgesetzt.

Wollte man etwa sagen, wegen jenes oft bemeldeten Nur solle die Formel keinen andern als diesen Sinn haben: Erlaube dir nur nach einer solchen Maxime zu handeln u. s. w.; so daß dieses Gesetz zu nächst sagen sollte, nicht nach was für Maximen ich handeln solle, sondern vielmehr nach was für Maximen ich nicht handeln solle; so würde ich antworten, daß alsdenn diese Formel mit der obigen nicht unmittelbar einerley aussage; ob schon beyde gleichgeltend wären. Denn die obige Formel wiese mir zunächst meine Pflicht selbst, diese hingegen wiese mir zunächst an

was

was meiner Pflicht widerspräche. Weiß ich aber genau was meiner Pflicht widerspricht; so weiß ich auch genau was meine Pflicht ist: und weiß ich das letzte; so weiß ich auch das erste. Beyde Formeln sind also gleichgeltend, wenn sie gleich nicht unmittelbar einerley aussagen.

Daß ich von der Formel, von der ich zuletzt redete, aber voraussetze, daß sie mit der zuerst beurtheilten genau ein und eben dasselbe unmittelbar aussagen solle, glaube ich damit rechtfertigen zu können, daß das höchste Gesetz für alles, was überhaupt Pflicht heißen mag, natürlicher ausgedrückt ist, wenn es mir unmittelbar sagt, wozu ich überhaupt verpflichtet bin, als wozu ich überhaupt nicht verpflichtet bin.

Vielleicht habe ich manchen viel zu viel über eine Formel gesagt, aber gewiß niemanden, der es weiß, was eine Formel ist. Wollte ich mit Auctoritäten mich rechtfertigen; wessen Auctorität könnte mir alsdann willkommner seyn, als die Auctorität des großen Mannes, von dessen Formeln ich bisher redete? *) — Ich wenigstens bin der Meinung, daß man manchen Einwurf seiner Theorie nicht würde entgegengesetzt haben; wenn man vorher gefragt hätte, ob

*) Kant Kritik der praktischen Vernunft S. 14.

er das wirklich ausgedrückt habe, was er hat ausdrücken wollen.

Um nach jener Formel zu beurtheilen, ob ich zu einer Handlung verpflichtet bin oder nicht, ist es nicht immer genug, die Handlung im Allgemeinen, d. h. als eine Handlung, die zu einer Art oder Gattung gehört, zu betrachten; sondern in vielen Fällen wenigstens muß ich alle und jede Umstände, unter denen ich handele, in Betracht ziehen. Denn in jenen Umständen allein könnte vielleicht erst der Grund liegen, weswegen ich zu der Handlung um jenes Gesetzes willen verpflichtet wäre.

Man setze den Fall, jemand will einen Beruf wählen, seine Neigung entschiede vielmehr für diesen als für jenen Beruf, er wolle sich z. B. dem Handel widmen. Wollte dieser Mensch sich fragen: kann ich wollen daß jeder Mensch Kaufmann werde? so würde er natürlich zu keiner Antwort kommen. Er würde sich bald gestehen müssen, daß er es unmöglich wollen könne, daß jeder gerade diesen Beruf wähle; er würde aber auch eben so wohl einsehen, daß er es auch nicht wollen könne, daß jeder es sich zum Gesetz mache, sich dieser Lebensart nicht zu widmen. So also im Allgemeinen betrachtet, ist so wenig eine Pflicht da, Kaufmann zu werden, als nicht zu werden.

Bestimmen wir aber den Fall näher, setzen wir voraus, daß er zu diese Lebensart entschiedene Anlagen habe, daß sein Vermögen ihn hierzu vorzüglich in den Stand setze, mit einem Worte, daß er ein tüchtiger Kaufmann und sonst nichts so tüchtig werden könne; so kann die Entscheidung der Frage nach obigem Gesetze keinem Zweifel unterworfen seyn. Denn um jetzt nach dem obigen Gesetz zu entscheiden, würde die Frage diese seyn: muß ich wollen, daß jeder diejenige Lebensart ergreife, zu der er vor allen andern die meiste Tüchtigkeit hat, und die Antwort würde am Tage liegen, daß er und jeder andere das wollen müsse.

Es können also bey einer Handlung zweyerley Bestimmungen unterschieden werden, Bestimmungen von denen die Sittlichkeit der Handlung, es sey nun schon an sich, oder doch bedingungsweise abhängen, und Bestimmungen, von welchen die Sittlichkeit der Handlung nicht abhängt. Jene sey es mir erlaubt entscheidende Bestimmungen zu nennen. In meiner vorzüglichen Anlage zu einer Kunst, in der Aussicht durch ihre Ausübung nicht allein mir, sondern auch meinen Nebenmenschen mehr zu nützen, als wenn ich irgend eine andere Lebensart ergriffe, liegen entscheidende Bestimmungen,

um derentwillen ich der Ausübung jener Kunst vor andern Lebensarten mich zu widmen verbunden bin. Meine Neigung zu ihr hingegen, dieser oder jener zufällige Vortheil den ich mir davon zu versprechen hätte, sind an sich nicht entscheidend, ob sie es gleich unter nähern Umständen werden können. Meine Neigung z. B. wo ich zwischen einem und einem andern Berufe zu wählen hätte, und alles übrige gleich wäre, wo ich zu beyden gleiche Anlage, bey beyden gleiche Aussicht hätte, mir und andern nützlich zu seyn, würde auch sittlich für die Wahl desjenigen Berufs entscheiden, für den sie als Neigung spräche. Nicht als Neigung überhaupt, sondern weil ich schwacher Mensch in dieser Neigung selbst eine Erleichterung bey der Erfüllung der Pflichten meines Berufs finden, und eben deshalb ihn um so treuer abwarten würde.

Ich denke, mich deutlich genug erklärt zu haben, daß ich die Pflicht, als Pflicht nicht auf Neigung als Neigung zu gründen gemeint sey, daß ich vielmehr die Neigung durch die Pflicht eingeschränkt wissen will. Allein dennoch behaupte ich, daß es nicht allein mit der Pflicht bestehen könne, in gewissen Fällen der Neigung zu folgen, sondern selbst Pflicht sey, meiner Neigungen mich zu der Erfüllung meiner Pflicht mich zu bedienen, und das würde ich doch thun;

wenn ich die obige Rücksicht auf meine Neigungen bey der Wahl eines Berufs nähme.

Nehme ich eine Handlung einer gewissen Art; so liegen entweder schon in dem Begriffe derselben sittlich entscheidenden Bestimmungen, oder in dem Gegentheile dieser Handlung oder so wenig in dem einem als in dem andern. Ist das erste; so bin ich zu der Handlung: ist das zweyte; so bin ich zu dem Gegentheile derselben verpflichtet, und die Handlung selbst streitet mit den Sittengesetze: und ist das dritte; so bin ich zu der Handlung an sich so wenig, als zu ihrem Gegentheile, verpflichtet. In diesem Falle würde die Handlung so im allgemeinen betrachtet sittlich gleichgültig seyn.

Vielleicht ist es nicht überflüssig zu erinnern, daß ich in dem ebengesagten keineswegs meine oben aufgestellte Behauptung, daß es auch individuelle, durchaus bestimmte, Handlungen gebe, welche sittlich gleichgültig sind, glaube bewiesen zu haben. Diesen Beweis glaube ich erst weiter unten führen zu können.

Allein, wenn ich, um zu einer Handlung verpflichtet bin, falls ich wollen muß, daß die Maxime derselben allgemein sey, wie kann ich dieses letzte erkennen?

Die Antwort ist leicht. Ich darf mir nur denken, daß jedermann es sich zum Gesetze

mache, so zu handeln, und ich finde; wenn die Handlung, in Ansehung deren ich frage nicht sittlich gleichgültig ist, entweder, daß ich die Folgen, die aus der Allgemeinheit der Befolgung ihrer Maxime fließen, wollen muß, oder ich finde, daß ich sie nicht wollen kann. Ist das erste, so bin ich zu der Handlung, ist das letzte, so bin ich zu dem Gegentheile derselben verpflichtet.

Warum ich aber die Folgen, die aus der Allgemeinen Befolgung einer Maxime fließen, wollen muß, oder nicht wollen kann, erhellet schon aus der ersten Untersuchung. Ich weiß, daß mit der allgemeinen Befolgung der Maxime jener Handlung, eine Handlungsweise wirklich seyn würde, durch die ich entweder selbst gewisse Zwecke selbstthätig (S. 13) zu erreichen im Stande seyn würde, oder durch welche ich die Zwecke, die ich mir vorsetzen mögte, selbst auf das leichteste und sicherste zu erreichen hoffen dürfte. Muß ich hingegen die allgemeine Befolgung einer Maxime nicht wollen; so kann dieses aus keinem andern Grunde seyn, als weil aus der allgemeinen Befolgung derselben eine Handlungsweise entspringen würde, bey welcher ich entweder Zwecke, die ich doch selbstthätiger Weise erreichen zu können wollen muß, entweder nicht auf diese Art würde erreichen können, oder weil ich bey Erreichung gewisser Zwecke gewisser Mittel verlustig gehen müßte. Ob die

LB Coburg

allgemeine Befolgung der Maxime einer Handlung nun die eine oder die andere Folge habe, erkenne ich leicht aus dem Begriffe dieser Handlung, die ihr entspricht, und dem Begriffe der Handlungsweise, welcher aus jenem Begriffe hervorgeht. Ich sage, daß ich dieses leicht erkenne, wenigstens in den meisten Fällen leicht erkenne. Die Erfahrung lehrt dieses auch. Denn wie könnte sonst auch der gemeine nicht gebildete Mann, um kurz und gut die Pflichtwidrigkeit eine Handlung zu beurtheilen, fragen: wie würde es aussehen, wenn jeder so denken wollte? Und so hören wir ihn doch tagtäglich urtheilen.

Aus dem bisher gesagten ergiebt sich schon, daß es ein abgeleitetes sittliches Gesetz sey,

1) nach solchen Maximen zu handeln, bey deren allgemeinen Befolgung, jeder seine beliebigen Zwecke selbstthätig würde erreichen können.

2) nach solchen Maximen zu handeln, durch deren allgemeine Befolgung, die Zwecke eines jeden möglichst befördert würden.

Sittliche Gesetze sind beyde, weil ich die allgemeine Befolgung derselben wollen muß; und abgeleitete sittliche Gesetze, weil das eine so wohl als das andere den Grund seiner Gültig-

keit, in dem oben aufgestellten ursprünglichen Sittengesetze hat.

Nicht zu lügen, jedem das Seinige zu lassen, halte ich des ersten Gesetzes wegen, mich für verpflichtet; dem Armen von seinem Ueberflusse mitzutheilen, zum Nutzen und Vergnügen seiner Nebenmenschen thätig zu seyn, seine Anlagen möglichst auszubilden, hält jeder aus dem zweyten Gesetze sich für verpflichtet. Denn wie sehr würde jeder Mensch z. B. nicht allein für die Beförderung seiner eignen; sondern wie sehr würde er auch für die Beförderung der Zwecke anderer sorgen: wenn er die möglichste Ausbildung seiner Anlagen sich ernstlich angelegen seyn ließe?

Ehe ich diese Formeln verlasse, sey es mir erlaubt bey ihnen noch einen Augenblick zu verweilen, um einem Einwurfe, dem sie ausgesetzt scheinen, zu begegnen.

Ich soll nehmlich nach der ersten Formel so handeln, daß wenn jeder so handelte, niemand dadurch an der selbstthätigen Erreichung seiner beliebigen Zwecke gehindert würde. Hieraus scheint zu folgen, daß ich den Dieb nicht in seinem Diebstahle hindern, der muthwilligen Einschränkung des freyen Gebrauchs meiner Kräfte, mich nicht entgegensetzen dürfe.

Eine augenscheinliche Ungereimtheit die zu folgen scheint, aber wirklich nicht folgt.

Denn jenes Gesetzes wegen kann ich nur diejenigen Handlungen anderer nicht zu hindern verbunden seyn, die mit der Befolgung desselben selbst nicht im Widerspruche sind. Eben deswegen, weil ich genöthigt bin, jenes Gesetz selbst anzuerkennen, muß ich auch wollen, daß die Hinderung solcher Handlungen, die mit demselben nicht bestehen können, möglich sey. Ja ich muß selbst wollen, daß solche Handlungen, selbst gehindert werden. Es muß also vielmehr selbst die Hinderung derselben gewissermaßen Pflicht seyn. Dieses würde auch daraus erhellen, daß derjenige, der eine Handlung hindert, die mit dem obigen Gesetze nicht bestehen konnte, selbst zu dem nothwendigen Zwecke wirkte, um dessentwillen allein jenes Gesetz gültig ist.

Man übereile sich nur nicht mit Folgerungen aus dem eben gesagten; man schließe nicht, daß eben deshalb, weil ich eine mehr beschriebene Handlung zu hindern verbunden bin, daß ich sie deshalb sage ich, auf jede Art hindern dürfe. Diese Behauptung würde nicht folgen. Denn in der Art selbst wie ich jenes Gesetz aufrecht zu erhalten bemüht wäre, könnte etwas liegen, was mit jenem Gesetze selbst im Widerspruche wäre. Eine Verläumdung darf ich so z. B. nicht dadurch entkräften, daß ich den Verläumder selbst

verläumde, weil ich dadurch schon die Pflicht der Wahrhaftigkeit gegen denjenigen verletzen würde, bey dem ich meine Verläumdung anbringen wollte.

Auch die zweyte Formel habe ich auf die oben angegebene Art geglaubt fassen zu müssen. Man sieht sogleich, daß ich ihr zu Folge zu gewissen materialen Zwecken zu wirken verbunden bin. Dieses können nun Zwecke seyn, welche ich schon in Rücksicht meiner selbst habe, es können aber auch Zwecke anderer seyn, zu welchen ich um jenes Gesetzes willen mitzuwirken verbunden bin. Aus dem ersten Grunde entspringen für mich aus jenem Gesetze Pflichten gegen mich selbst, und aus dem letzten Pflichten gegen andere.

Hier könnte man einwenden: Wie läßt sich für mich eine Pflicht denken zu gewissen Zwecken zu wirken, die ich schon von selbst habe? Denn um diesen Zweck zu erreichen, werde ich schon von selbst handeln. — Das letzte aber folgt nicht. Es könnte nehmlich seyn, daß anderweitige Zwecke, welche ich mir, es sey nun aus was für einem Grunde, vorgesetzt hätte, mich hinderten, an der Erreichung jener Zwecke, so, wie ich sollte, zu arbeiten.

Die Ausbildung seiner Anlagen hat jeder Mensch, wenigstens auf gewisse Weise zum

Zwecke. Denn nur dadurch ist er vermittelst ihrer anderweitige Zwecke, die er sich vorzusetzen Veranlassung haben mögte, zu erreichen im Stande, und warum sollte er sie nicht hiezu ausgebildet zu haben wünschen? — Allein gleichwohl wird er an diesem Zwecke ernstlich zu arbeiten sehr oft durch anderweitige Zwecke, die demselben nachgesetzt werden sollten, gehindert. Nicht also jene Zwecke überhaupt zu haben, sondern an ihrer Erreichung so zu arbeiten, daß ich ihnen anderweitige Zwecke, über welchen ich sie versäumen könnte, nachsetze fordert jene Pflicht.

Die Pflicht gegen andere genommen fordert, wie jeder gleich sieht, zu Zwecken die sie sich vorgesetzt haben mögen mit zu wirken, oder ihnen zur Erreichung derselben behülflich zu seyn. — Aber zu allen und jeden, wobey ich ihnen behülflich seyn kann? Ich denke die Einschränkungen dieser meiner Pflicht folgen schon aus dem obigen Gesetze selbst. Denn ich soll um seinetwillen, nach Maximen handeln, durch deren allgemeine Befolgung die Zwecke eines jeden möglichst befördert würden. Dieses können natürlicherweise nur solche Zwecke seyn, deren Erreichung 1) mit diesem Gesetze selbst nicht im Widerspruche steht, und die 2) noch weniger dem ersten Gesetze widerspricht. Denn alles was dem ersten Gesetze widerspricht, wi-

derspricht auch nothwendiger Weise dem zweyten. Denn wenn ich die Pflicht verletze, die Zwecke eines andern ungehindert zu lassen, so handle ich um so mehr der Pflicht ihm zur Erreichung derselben beförderlich zu seyn zuwider.

Und das sieht auch jeder. Denn jedermann würde sich für verpflichtet halten, einem andern zu Handlungen der Ungerechtigkeit, oder zur Erreichung eines Wunsches, dessen Unbescheidenheit er selbst erkennte, seinen Beystand zu versagen.

## VII.

# Eine andere Formel für das ursprüngliche Sittengesetz.

Gegen andere habe ich also einmal die Pflicht, die Zwecke derselben nicht zu hindern, und dann auch, selbst zu ihren Zwecken mitzuwirken. Thue ich der einen so wohl als der andern Pflicht gegen meinen Nebenmenschen Genüge; so kann ich ihn, ohne mir selbst zu widersprechen, als ein Wesen betrachten, das sich selbst Zwecke vorsetzen und das nach der Vorstellung derselben handeln kann. Denn zu seinen Zwecken wirke ich doch nur mit, weil es einmal seine Zwecke sind, und auch aus keinem andern Grunde seine Zwecke nicht.

Nenne ich nun ein Wesen, das sich selbst Zwecke vorsetzen, und daher nach der Vorstellung derselben handeln kann eine Person;

so bin ich verbunden jeden andern als Person zu behandeln. Denn jemanden als Person behandeln heißt nichts anders, als im Verhältnisse zu ihm auf eine gewisse Art handeln, etwas thun oder unterlassen, weil man ihn als Person betrachtet.

Aber diese Pflicht habe ich nicht allein gegen andere; ich habe sie auch gegen mich selbst; ich soll auch in Rücksicht meiner selbst nach Maximen handeln, bey deren allgemeinen Befolgung jeder seine beliebigen Zwecke würde selbstthätig erreichen können, und auch nach solchen durch deren allgemeine Befolgung eines jeden möglichst befördert würden. Es liegt also am Tage, daß ich jene Pflicht nicht allein gegen andere, sondern auch gegen mich selbst habe.

Hieraus erhellet, daß es ein sittliches Gesetz sey: Behandele jedes vernünftige Wesen als Person.

Ich habe dieses Gesetz, aus dem ursprünglichen Sittengesetze, wie ich es vorhin ausdrückte, hergeleitet. Hieraus aber folgt keineswegs, daß es ein abgeleitetes sittliches Gesetz sey. Denn dieses Gesetz so wie ich es hier gefaßt habe, hat jenes zwar zu einem Erkenntnißgrunde, aber nicht deshalb auch nothwendiger Weise zu seinem Realgrunde.

Es wäre nehmlich möglich, daß aus dieser Formel jene sich so gut ableiten ließe, als sie vorher aus derselben hergeleitet ist, oder daß beyde gegenseitig von einander Erkenntnißgründe abgäben, dergestalt, daß wenn die eine als wahr eingeräumt ist, auch die andere zuzugeben ist.

Nach der Formel, die ich zuerst für das ursprüngliche Sittengesetz, aufgestellt habe, bin ich verbunden so zu handeln, daß ich wollen muß, daß die Maxime meiner Handlung allgemein sey. Ich kann aber aus keinem andern Grunde wollen, daß die Maxime einer Handlung allgemein, oder jedermanns Maxime sey, als weil bey der allgemeinen Befolgung derselben nöthig ist, damit jeder seine beliebigen Zwecke nicht allein selbstthätig erreichen könne, sondern sie auch möglichst erreicht sehen könne, kurz weil ich verbunden bin, jeden als Person zu behandeln. Aus dem zuletzt aufgestellten sittlichen Gesetze: Behandle jedes vernünftige Wesen als Person, kann also das erste selbst hergeleitet werden.

Folgen beyde Formeln, wie ich gezeigt habe, gegenseitig aus einander; so muß nothwendiger Weise alles, was aus der einen folgt, auch aus der andern folgen. Da die eine eine Formel für das erste oder ursprüngliche Sittengesetz ist, ist es also auch die andere.

Daß beyde Formeln gleichgeltend sind, habe ich dadurch gezeigt, daß jede derselben aus der andern abgeleitet werden kann. Hieraus erkennt man aber noch nicht den letzten Grund ihrer Aequipollenz, ob gleich dieser nicht schwer zu finden seyn kann.

Es ist kein anderer, als weil ich, der ich nach der Vorstellung irgend eines Zwecks handele, mich als Person zu denken genöthigt bin. Denn nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln, und sich nicht als ein Wesen betrachten, das nach der Vorstellung derselben handeln kann, würde in sich widersprechend seyn. Betrachte ich mich als Person, so muß ich eines theils auch wollen, daß ich von jedem als Person behandelt werde, und eben deshalb das Gesetz auch für gültig erkennen, das mir auch jeden andern so zu behandeln gebietet. Denn einem andern zumuthen, daß er mich so behandeln solle, ohne hiezu mich gegen ihn verstehen zu wollen, würde in sich selbst widersprechend seyn. Denn aus demselben Grunde, aus welchem ich hiezu nicht gegen ihn verbunden seyn wollte, würde er sich auch gegen mich entbunden halten.

Auf der andern Seite bin ich mich als Person zu denken genöthigt, und muß ich eben deshalb die Allgemeinheit einer Handlungsweise wollen;

wollen; so muß ich auch die Allgemeinheit gewisser Maximen wollen, der diese Handlungsweise entspärche.

Man hat das zuletzt aufgestellte Gesetz oft auch so ausgedrückt: Behandele jedes vernünftige Wesen als Zweck. Allein diese Formel, so ausgedrückt, sagt das nicht genau, was ganz wahr bey ihr gedacht seyn mag, wie ich schon anderwärts *) dargethan habe.

Aus dieser letzten Formel ergiebt sich der deutliche Begriff davon, was es heißt: Eine Pflicht gegen jemanden haben. Es kann dies nehmlich nichts mehr und nichts weniger sagen, als eine Pflicht deshalb haben, weil man ihn als Person zu behandeln verbunden ist. Hieraus ergiebt sich auch, daß ich alle Pflichten nur gegen vernünftige Wesen haben kann. Wenn es gleich möglich ist, daß ich um eines vernünftigen Wesens willen, es sey nun um meiner selbst, oder um eines andern willen, gewisse vernunftlose Wesen nicht durchaus nach Willkühr behandeln kann; so kann diese Pflicht doch eigentlich nie eine Pflicht gegen dieses vernunftlose Wesen selbst seyn; sondern sie ist jederzeit eine Pflicht entweder gegen mich oder gegen ein andres vernünftiges Wesen.

*) Unterf. über die wichtigsten Gegenst. des Naturrechts S. 86.

Hat Wollaston, wie der verewigte Garve sagt *), sein Moralprincip so ausgedrückt: Jede Handlung ist gut, welche einen wahren Satz ausdrückt; so ist er freylich dem ursprünglichen Sittengesetze, wie es vorhin ausgedrückt ist, nahe, aber schwerlich so ganz nahe, als Garve glaubte. Eine Handlung nehmlich, welche einen wahren Satz ausdrückt, kann keine andere seyn, als eine solche, die eine wahre Ueberzeugung des Handelnden bezeichnet, oder voraussetzt.

Diesem zu Folge müßte eine jede Handlung, die eine falsche Ueberzeugung bey dem Handelnden voraussetzte, böse seyn. Wie aber, wenn der Handelnde in Ansehung eines ganz zufälligen Zwecks irrte, und ganz ohne sein Verschulden irrte; wäre die Handlung dann doch böse? Denn hier kann doch nur die von der sittlichen Güte einer Handlung, nicht von ihrer anderweitigen Güte, die ihr in Beziehung auf einen zufällig vorgesetzten Zweck zukommt, die Rede seyn.

Hieraus erhellet schon, daß nicht jedes wahre Urtheil, das einer Handlung zum Grunde liegen mag, dieselbe zu einer guten und eben so wenig jedes falsche Urtheil, das sie bey dem Handelnden zum Grunde haben mag, sie zu einer bösen machen könne. Von welcher Art diese

*) Ueber die Principe der Sittenllehre S. 172.

Urtheile sind, welchen Gegenstand sie betreffen, hätte näher bestimmt werden müssen. — Die Beyspiele, welche Garve hier anführt, lassen vermuthen, was Wollaston zwar im Sinne gehabt, aber vielleicht nicht deutlich gedacht hat. Ich setze, und wohl nicht ohne Grund, aus diesen Beyspielen voraus, daß Wollaston, wenn er seine Gedanken völlig entwickelt hätte, etwa so gesagt haben würde: eine Handlung ist gut, wenn sie den wahren Satz ausdrückt, jedes vernünftige Wesen, ich so wohl als jeder meiner Mitmenschen, ist nur um seiner selbst Willen vorhanden.

Ein Beyspiel insbesondere welches Garve aus diesem Schriftsteller anführt, bestätigt diese Vermuthung vorzüglich: „Wenn ich einen Menschen, heißt es, zum Sklaven mache, so drücke ich dadurch den Satz aus: dieser Mensch ist ein vernunftloses Wesen, welches ich wie Pferde und Ochsen, ohne seine Einwilligung zu meinen Zwecken gebrauchen kann." —

Andere beygebrachte Beyspiele reden, wie ich gestehe, nicht so bestimmt für meine Vermuthung, allein sie widersprechen ihr auch keineswegs. Denn ich behauptete nichts, als daß Wollaston, wenn er seinen Gedanken näher entwickelt hätte, vielleicht sich auf die obige Art ausgedrückt haben würde.

Ich kann um so weniger länger bey ihm verweilen, da ich seine Behauptung nicht aus seinem Werke *) selbst, das ich nicht nachlesen kann, sondern nur aus dem Zeugnisse eines andern, wenn gleich sehr gültigen, Zeugen kenne.

Wolfs Grundsatz: Der Mensch ist zu einer Handlung verbunden, wenn sie seine Vollkommenheit befördert, und zu ihrem Gegentheile, wenn sie seine Unvollkommenheit befördert, oder wie er anderwärts sagt: seine freyen Handlungen durch eben die Gründe zu bestimmen als seine natürlichen **), kommt dem vorhin aufgestellten Kantischen Princip näher, oder vielmehr — darf ich es sagen? — oder vielmehr es ist eben dieses Princip selbst, was Wolf in jener Formel ausdrücken wollte, aber freylich nicht genau ausgedrückt hat.

Man wird sich wundern, daß ich dieses zu behaupten wage. Denn wer weiß nicht, wie eifrig Kants Princip von Wolfs Verehrern, und das Princip dieses großen Mannes von Kants Verehrern bestritten ist? Aber wäre es un-

*) Wahrscheinlich, The Religion of nature delineated. London 1724.

**) Wolf Phil. pract. univers. Pars I. §. 128. ejusdem inst. juris nat. et gent. §. 43.

möglich, daß beyde streitende Theile, einer den andern nicht richtig verstanden? Und das wäre doch gewiß nicht der erste Streit, wo jeder zwar seine Behauptung, aber nicht die Behauptung seines Gegners richtig verstanden hätte, und um so natürlicher nicht verstanden hätte, da er sie vielleicht nicht mit aller erforderlichen Bestimmtheit ausgedrückt hätte.

Soll ich meine Vollkommenheit befördern, so entsteht natürlich die Frage: Wie befördern meine Handlungen meine Vollkommenheit? Dese Frage hat Wolf beantwortet, und auf diese seine Beantwortung gründe ich meine obige Behauptung. — Wolf sagt: Meine freyen Handlungen gehen auf meine Vollkommenheit, wenn sie auf eben den Zweck gehen als meine natürlichen Handlungen *), d. h. diejenigen die nicht von meiner Freyheit abhängen **). Er beweiset diese Behauptung daraus, daß die zufällige Vollkommenheit des Menschen in der Zusammenstimmung seiner zufälligen mit seinen wesentlichen Bestimmungen bestehe, und diese Zusammenstimmung eben da nicht fehlen kann,

*) Phil. ptact. univ. pars I. §. 49. Si actiones liberae per easdem rationes finales determinantur, per quas determinantur accidentales; ad perfectionem hominis tendunt.

**) ibid §. 1.

wo eine solche Zusammenstimmung seiner zufälligen mit seinennatürlichen Handlungen vorhanden ist.

Was ist aber das Wesentliche des Menschen, wenn ich ihn als ein Wsen betrachte, welches das Sittengesetz für sich als gültig betrachtet? Doch nichts anders als Zwecke erreichen, oder nach der Vorstellung von Zwecken handeln zu können. Diesem nach scheint der Grundsatz der Vollkommenheit keinen andern als diesen Sinn zu haben: vervollkommne dich, als Wesen, das nach der Vorstellung von Mittel und Zwecken handeln kann. Wer aber sich so vervollkommnen will, wird natürlicher Weise

1) so handeln wollen, daß seine eignen Handlungen sich nicht allein selbst nicht zuwiderlaufen, sondern vielmehr zusammenstimmen, und

2) so handeln wollen, daß seine Handlungen den Handlungen anderer nicht zuwiderlaufen, sondern vielmehr mit denselben möglichst zusammenstimmen.

Das erste würde der Mensch, der für sich allein vorhanden wäre, der in seinen Zwecken nicht durch andere gestört werden könnte, schon von selbst können, aber nicht das letzte. Denn eine Uebereinstimmung meiner Handlungen mit

den Handlungen anderer und noch mehr eine Zusammenstimmung der einen mit den andern, kann ich für mich allein nicht bewirken. Ich kann aber meinerseits dasjenige thun, ohne welche sie nicht möglich seyn würde, und jeder andere kann eben dasselbe seinerseits thun.

Mit Einem Worte, jeder kann seine Handlungen solchen Maximen unterwerfen, bey deren allgemeinen Befolgung, die Handlungen eines jeden vernünftigen Wesens nicht allein mit sich selbst, sondern auch mit den Handlungen aller andern vernünftigen Wesen zusammenstimmen würden. Wer nach der Idee der Vollkommenheit, wie ich sie eben bestimmt habe, handelte, müßte es auch für sich als ein Gesetz anerkennen, nach solchen Maximen zu handeln, bey deren allgemeinen Befolgung die Zwecke allermöglichst befördert würden, oder nach solchen Maximen, von denen er wollen muß, daß sie allgemein befolgt werden. Das Wolfische Princip so verstanden, wie ich glaube es verstehen zu dürfen, würde also auf das Kantische führen.

Hieraus würde nun keineswegs folgen daß das Kantische nur ein abgeleitetes, das Wolfische Princip hingegen allein das ursprüngliche Sittengesetz bezeichne. Denn jeder sieht wiederum von selbst, daß dasselbe sich aus

dem ersten eben so gut herleiten lasse, als dieses aus ihm folgt. Sollte jemand glauben, daß ich dem Wolfischen Grundsatze eine zu günstige Auslegung gegeben, so vergleiche man damit, was Wolf von den Pflichten gegen andere sagt. „Jeder Mensch, sagt er, ist schon durch seine Natur und sein Wesen, verpflichtet zur Vollkommenheit des andern so viel beyzutragen, als er kann" *). Den Beweis dieser Behauptung leitet er aus der Verbindlichkeit, aller Menschen ab, mit vereinigten Kräften ihre Vollkommenheit zu befördern **), die er wiederum auf das Unvermögen jedes einzelnen Menschen, seine eigne Vollkommenheit die er doch zu befördern verpflichtet ist, ohne den Beystand anderer zu befördern, gründet ***). — Wie aber kann meine Verbindlichkeit, die Vollkommenheit des andern zu befördern, in meiner Verbindlichkeit mich zu vervollkommnen gegründet seyn, wenn ich nicht zu allererst nach der Vollkommenheit eines Wesens, das überhaupt nach der Vorstellung von Zwecken handelt, streben soll?

Jede Vollkommenheit nach der ich sonst streben mag, würde auch nur eine Vollkom-

*) ibid §. 222.

**) ibid. §. 221.

***) l. c.

menheit seyn können, so fern sie jener nicht Abbruch thut, und selbst nach der Wolfischen Theorie *).

A. G. Baumgarten des großen Mannes großer Schüler, der eben denselben Grundsatz aufstellte, und ihn ohne Zweifel eben so verstand als Wolf, sagt: „Strebe nach Vollkommenheit; so wohl nach der Vollkommenheit eines Mittels als Zwecks", oder wie er es anderwärts und wie ich glaube (S. 81.), richtiger ausdrückt „strebe nach Vollkommenheit, so wohl nach der, deren Bestimmungsgrund in dir selbst; als auch nach der, deren Bestimmungsgrund in andern anzutreffen ist" **) und würde schwerlich dieses haben sagen können, wenn er unter Vollkommenheit nicht das oben angegebne verstanden hätte.

Vielleicht würden Wolf so wohl als Baumgarten jenen Grundsatz der Vollkommenheit, deutlicher ausgedrückt, und mehr gegen allen Mißverstand gesichert haben, wenn sie nicht den Begriff der Vollkommenheit zu allgemein gefaßt hätten. Vollkommenheit, ist ihnen nicht Zusammenstimmung zu einem Zwecke; sie ist Zusammenstimmung zu Einem ***). Dieses

*) Ontol. §. 513 -- 515.

**) Baumg. Phil. pract. prim §. 45. Ej. Ethica §. 10.

***) Wolf Ont. §. 503. Baumg. Metaph. §. 94.

Eine ist nach Baumgarten eine Realität, und eine Realität *) eine wirklich bejahende Bestimmung **). Was im logischen Sinne bejahend heißt, weiß ich, aber was es hier, wo es ein Merkmal einer Bestimmung selbst, nicht die Art und Weise bezeichnen soll, wie diese im Verhältnisse zu einem Subjekte gedacht wird, weiß ich nicht, und es zu errathen getraue ich mir nicht.

Denke ich mir hingegen unter Vollkommenheit, die Zusammenstimmung zu einem Zwecke, und nehme ich also den Begriff von Zweck selbst mit, dem man so geflissentlich aus dem Wege ging; so weiß ich nicht allein, was Vollkommenheit ist; ich weiß auch, was Realität ist.

Realität ist alsdann nichts anders, als was mit dem bestehen kann, was ich wollen muß. Der Grundsatz, der mir nach Realität zu streben gebietet, kann alsdann kein anderer seyn, als der mir gebietet, so zu handeln, als ich wollen muß, daß jeder handele.

Wolf drückt sein Princip noch auf eine andere Art aus. Er sagt nehmlich, der letzte Erkenntnißgrund (principium cog-

*) Baumg. Met. 141.

**) ibid 36.

noscendi) des gesammten Naturrechts, sey die Bestimmung der freyen Handlungen durch eben dieselben Zwecke, durch welche schon die natürlichen Handlungen bestimmt werden *). Allein wer sieht nicht, daß dieses der schon oben beurtheilte Grundsatz ist? und wer weiß nicht, daß Wolf unter Naturrecht nichts anders verstand, als die Wissenschaft von den Pflichten überhaupt?

*) Phil. pract. univ. §. 179. Determinatio actionum liberarum per easdem rationes finales, per quas determinantur liberales, non vero per diversas, est principium cognoscendi omnis juris naturae.

## VIII.

# Vergleichung der Wolfischen und Kantischen Principe.

Gesetzt Wolf hätte seinen Grundsatz der Vollkommenheit so verstanden, wie ich ihn glaubte verstehen zu müssen, so würde er mit dem aufgestellten Kantischen Grundsatze gleichgeltend seyn. Die Frage könnte nur seyn, welcher von beyden Grundsätzen, ist als Grundsatz am brauchbarsten?

Von zwey Grundsätze, welche gegenseitig aus einander folgen, wovon mithin der eine mit allen seinen Folgen so weit reicht als der andere, kann einer nur in so fern brauchbarer seyn, als der andere, als die Folgen sich leichter aus ihm als aus diesem ableiten lassen.

Hier nun scheint es mir unleugbar, daß ich aus dem Kantischen Grundsatze weit unmittels

barer und leichter erkenne, was im allgemeinen Pflicht ist, als aus dem Wolfischen. Eben deshalb hält sich auch der gemeine unentwickelte Verstand, wenn er über die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung zu urtheilen hat, zunächst an denselben. „Was würde daraus werden wenn jeder so handeln wollte? — Hören wir ihn fragen, wenn er die Unsittlichkeit einer Handlung beweisen will, und in dem Wunsche: mögte doch jeder so handeln", liegt ihm der Beweis von der sittlichen Güte einer Handlung. Was könnte aber das eine und was das andere beweisen, wenn er nicht stillschweigend voraussetzte, daß sittlich gut handeln, nichts anders heißen könne, als so handeln, daß ich wollen muß, daß auch jeder andere außer mir eben so handele, und sittlich böse auf die entgegengesetzte Art handeln? Es versteht sich von selbst, daß wenn ich behaupte, der gemeine Menschenverstand, urtheile nach dem erwähnten Princip über die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung, ich keineswegs voraus setze, daß er jenen Grundsatz entwickelt, und eben so ausgedrückt denke, als Kant ihn gefaßt hat. — Diese Anmerkung würde höchst überflüssig seyn, wenn ich nicht vielleicht der lächerlichen Folgerung entgegensehen müßte, ich wolle jeden, der so urtheilt, zu einem Kantischen Philosophen machen.

Die zweyte Kantische Formel: behandle jeden Menschen als Person hat dieselbe Klarheit in Ansehung der Anwendung. „Er ist ein Mensch", denkt jeder und erkennt sich deshalb für verpflichtet, dem andern Beystand zu leisten, wo er demselben Beystand leisten kann. „Ich brauche mich nicht von dem andern behandeln zu lassen, wie es ihm beliebig ist", sagt jedermann, wenn er sich über erlittenes Unrecht beschwert. Was liegt diesen Urtheilen anders für eine Voraussetzung zum Grunde, als daß ich jeden als ein Wesen behandeln muß, das nach der Vorstellung eigener Zwecke handeln kann?

Dieses hätte also das Kantische Princip voraus. Aber in einer andern Beziehung gebührt dem Wolfischen Princip der Vorzug vor dem Kantischen.

So leicht in der Regel die Einsicht ist, daß etwas im allgemeinen genommen Pflicht sey; so schwer ist die Frage, von gewissen Pflichten in Verbindung mit andern. Wo hört eine Pflicht auf um der andern willen? — Wo wird sie vielleicht durch diese noch mehr verstärkt? Dieses sind Fragen, deren Beantwortung nicht so leicht ist. Sie muß sich freylich auch aus dem Kantischen Princip finden lassen. Das leidet keinen Zweifel; die Frage ist vielmehr nur, ob nicht aus dem Wol-

fischen leichter. Dieses letzte glaube ich aus folgenden Gründen.

Die größt möglichste Vollkommenheit des Menschen, würde in nichts anderm bestehen, als in dem größt möglichsten Vermögen überhaupt Zwecke zu erreichen. Zu dieser Vollkommenheit kann der Mensch zwar nie gelangen; er kann sich ihr aber ins unendliche nähern. Nicht der Besitz jener Vollkommenheit selbst, sondern ein richtiges, d. h. der Vernunft gemäßes Streben danach ist Pflich für den Menschen. Jede Handlung die hierauf abzweckt, zweckt auch auf die Vervollkommnung des Menschen ab. Die Vollkommenheit des Menschen ist aber keine einfache, sondern eine sehr zusammengesetzte. Eine zusammengesetzte Vollkommenheit läßt sich in mehrere Bestandtheile auflösen, deren jeder für sich allein wiederum eine Vollkommenheit ist. Für sich allein sage ich. Denn es könnte seyn, daß er zufälliger Voraussetzungen wegen, einer anderweitigen und größern Vollkommenheit Abbruch thun würde. Eben so könnte es aber auch seyn, daß eben dieselbe Vollkommenheit, eine anderweitige Vollkommenheit, die von ihr übrigens unabhängig wäre, noch mehr beförderte.

In dem erste Falle würde eine Pflicht durch die andere eingeschränkt, eine müßte um der andern willen unter gewissen Voraussetzun-

gen weichen. Denn wo eine Vollkommenheit, einer größern Abbruch thäte, würde sie eben deshalb aufhören Vollkommenheit zu seyn, und eben deshalb würde nach ihr zu streben, in dem angenommenen Falle nicht mehr Pflicht seyn. In dem andern Falle würde die eine Pflicht durch die andere noch mehr verstärkt.

Die Regeln nach welchen eine Pflicht durch die andere verstärkt, oder durch sie eingeschränkt wird, werden sich von selbst aus der allgemeinen Theorie der Vollkommenheit, ableiten lassen, wenn diese gehörig und vollständig entwickelt ist.

Gehe ich hingegen bey der Theorie der Pflichten von dem Grundsatze aus: handle so, daß du wollen mußt, daß die Maxime deiner Handlung allgemein sey; so finde ich zwar leicht, daß jede Handlung Pflicht sey, von deren Maxime ich jenes wollen muß. Ich finde auch leicht, daß eine Maxime die andere einschränken könne und müsse; aber nicht so leicht finde ich, welches die einschränkende Maxime ist, und welche durch die andere eingeschränkt werden muß. Die allgemeine Regel hiefür ist freylich auch leicht gefunden. Ich sehe bald, daß diejenige Maxime eine Ausnahme leiden müsse, von der ich wollen muß, daß in dem vorausgesetzten Falle eine Ausnahme von ihr gemacht

werden

werden müsse; aber die Anwendung dieser Regel auf jeden vorkommenden Fall mögte nicht so leicht gemacht seyn.

Gehe ich von dem Grundsatze aus: Behandle jedes vernünftige Wesen als Person; so läßt sich zwar leicht finden, welchen Zwecken ich nicht entgegen handeln soll; aber zu welchen von mehrern Zwecken ich handeln soll, wenn ich einmal nicht zu allen wirken kann, ist auch nicht so unmittelbar klar, als wenn ich mich an den Leitungsbegriff der Vollkommenheit halten kann.

# IX.

# Weitere Entwickelung des Begriffs der Sittlichkeit.

In dem weitesten Sinne ist Sittlichkeit einer Handlung das Verhältniß derselben zu dem Sittengesetze, oder vielmehr das Merkmal, das ihr im Verhältnisse zu demselben zukommt. Denn die Sittlichkeit ist ein Merkmal einer Handlung. Verhältnisse sind aber eigentlich nicht Merkmale der Gegenstände, die in diesem Verhältnisse stehen; obgleich diesen eben deshalb gewisse Merkmale zukommen müssen, wie ich schon anderwärts gezeigt habe *).

Sittlich gut handele ich da, wo ich meiner Pflicht nachkomme, sittlich böse, wo ich das Gegentheil von demselben thue, und sittlich

*) Analytik der Urth. und Schlüsse. S. 102.

leichgültig ist meine Handlung, wo sie so wenig ittlich gut als sittlich böse wäre. In allen diesen Fällen würde meine Handlung Sittlichkeit in der bereits angegebenen allgemeinen Bedeutung haben.

Alle Punkte worauf es bey der Moralität einer Handlung ankommt, finden sich vielleicht, wenn ich untersuche, wann und in wiefern eine Handlung sittlich gut ist.

Soll ich sittlich gut handeln, so muß ich, wie jeder so gleich sieht, dasjenige thun, was das Gesetz für den Fall, in welchem ich handele, insbesondere fordert. Ich muß z. B. mein Versprechen, das ich abgelegt habe, halten. Denn das Sittengesetz fordert, daß jeder halte, was er versprochen hat. Allein gesetzt ich käme einem Versprechen, das ich abgelegt hätte, pünktlich nach, und ich erfüllte es um so pünktlicher, weil mein Vortheil dieses gerade so forderte, würde dann meine Handlung sittlich gut seyn? — Ich muß also, um sittlich gut zu handeln, nicht allein das thun, was in meinem Falle insbesondere, die Pflicht fordert, sondern es auch thun, weil es Pflicht ist.

Der Grund hievon liegt vor Augen. Ich habe die Pflicht, so und nicht anders zu handeln, weil ich wollen muß, daß jeder so handele,

Das Gesetz, das mir eine Pflicht auferlegt, ist also aus keinem andern Grunde für mich ein Gesetz, als weil ich seine Gültigkeit wollen muß. Bey einem Gesetze dessen Gültigkeit ich wollen muß, muß ich auch natürlicher Weise wollen, daß es um sein selbst willen befolgt werde. Ich muß es also selbst für Pflicht erkennen, das Gute zu thun, weil es gut ist. Diese Pflicht folgt mithin, wie man sieht, aus der selbsteigenen Gesetzgebung des Willens.

Die sittliche Güte einer Handlung hat also, so zu sagen, zwey Bestandtheile, die Gesetzmäßigkeit, oder die Uebereinstimmung meiner Handlung mit dem, was das Gesetz insbesondere für den Fall, in welchem ich handele, fordert, und dann die Achtung vor dem Gesetze selbst, aus welchem diese Handlung hervorgegangen ist.

Die Gesetzmäßigkeit einer Handlung erklärt man gewöhnlich durch ihre Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze. Allein diese Erklärung, paßt nicht auf die Gesetzmäßigkeit einer Handlung, sondern vielmehr auf die sittliche Güte einer Handlung. Denn wenn die Handlung mit dem Sittengesetze übereinstimmt; so muß sie auch um des Sittengesetzes selbst willen vorgenommen seyn. Ich halte mich hiebey nicht länger auf, da ich dieses schon anderwärts gezeigt habe *).

*) Moralphilos. S. 92. Anm.

Es ergiebt sich so gleich, daß keine Handlung auf eigentliche sittliche Güte Anspruch machen kann, wenn sie nicht um des Sittengesetzes selbst willen vorgenommen ist. Denn derjenige, der zwar gesetzmäßig handelt, aber das Gesetzmäßige nicht um des Gesetzes selbstwillen thut, thut eigentlich nicht seine Pflicht, sondern etwas anders, was mit der Pflicht zufälliger Weise zusammentrifft. Wer ehrlich handelt, um seines Vortheils wegen um so sicherer zu gehen, thut nicht eigentlich eine Handlung der Ehrlichkeit, er thut eine Handlung, die auf seinen Vortheil abzweckt. Eben derselbe würde, wenn dieser Bewegungsgrund ihn einmal regiert, vielleicht eben so gut betrügen, wenn er durch einen Betrug seines Vortheils eben so gewiß seyn könnte, als er ehrlich ist, weil ehrlich, wie das Sprüchwort sagt, am längsten währt. Wer blos dem Drange des Mitleids folgt, wenn er seinem unglücklichen Nebenmenschen beyspringt, würde eben so gut einer Pflicht gegen seinen Nebenmenschen zuwider handeln können, wenn sie seiner Neigung im Wege stände, als diese ihn jetzt zu einer gesetzmäßigen Handlung treibt.

Man glaube nur nicht, daß ich jene Neigung verdamme. Nein ich preise den vielmehr von ganzer Seele den Mann glücklich, dessen Neigung so mit seiner Pflicht harmonirt, und ich verehre ihn, wie ich nur ein menschliches

Wesen verehren kann, wenn er solch eine tugendähnliche Neigung zur Belebung seiner sittlichen Gesinnung anzuwenden sucht. —

Man verzeihe mir diese beyläufige Bemerkung, über einen Punkt, der ganz außer meinem Wege lag, über den ich aber unten mehr sagen zu dürfen hoffe.

Hat gleich eine Handlung auf sittliche Güte keinen Anspruch, ob schon sie gesetzmäßig ist, wenn sie nicht aus Achtung vor dem Gesetze selbst erfolgt ist; so kann selbst eine gesetzwidrige Handlung, eine Handlung die mit einem sittlichen Gesetze streitet, selbst etwas gutes haben. Es kann nämlich seyn, daß ich in dem was meine Pflicht ist irre, daß ich gerade das für Pflicht halte, und als solche zu thun glaube, was mit ihr streitet. In diesem Falle ist freylich mein Irrthum nicht zu billigen und ich sündige, wenn er auf irgend eine Weise verschuldet ist; aber meine Achtung vor der Pflicht legt sich doch auch bey meinem Irthume an den Tag, und diese ist sittlich gut.

Auch in dem eben gesagten habe ich das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes auf meiner Seite. Wie bereitwillig finden wir nicht die Menschen, die Vergehungen anderer zu verzeihen, wenn sie aus Irrthum in Ansehung dessen, was die Pflicht in einem bestimmten Falle

fordert, hervorgehen? Wir finden uns mehr als ausgesöhnt gegen jemanden, dessen Handlung sonst nicht zu billigen seyn mag, wenn wir ihm das Zeugniß geben müssen, daß er es wenigstens gut gemeint habe. Denn gut meinen kann doch nur derjenige etwas, der seine Pflicht thun will, wenn er ihr gleich aus Irrthum zuwider handelte.

Sittlich böse kann eine Handlung in zwiefacher Hinsicht seyn. Einmal in so fern sie gesetzwidrig ist, und dann auch in so fern sie aus einem gesetzwidrigen Grunde fließt.

Hieraus erhellet schon, daß es in einer Bedeutung keine sittlich gleichgültigen Handlungen gebe. Denn gesetzt auch, daß es Handlungen gebe, die das Sittengesetz, so wenig als ihr Gegentheil von mir fordert, bey welchen das Thun und Lassen mir völlig frey steht; so bin ich doch, auch bey einer solchen Handlung verbunden zuerst zu fragen, ob sie dem Sittengesetz nicht zuwider sey. Erlaube ich sie mir nur dann erst, wenn ich vorher mich bey meinem Gewissen hierüber befragt habe; so handele ich nicht allein nicht pflichtwidrig, ich handele sittlich gut. Hätte ich sie hingegen, ohne diese Rücksicht auf meine etwaige Pflicht zu nehmen, auf gut Glück vorgenommen; so würde ich nichts gesetzwidriges gethan haben, aber immer wäre doch diese Handlung mo-

ralisch böse, in so fern eine Vernachlässigung meiner Pflicht dabey vorkäme.

Bey der Sittlichkeit der Handlngen kommt es also auf Zweyerley an; zuerst auf die Gesetzmäßigkeit und Ungesetzmäßigkeit der Handlung und dann auf die Achtung oder Vernachlässigung dessen, was Pflicht überhaupt ist. Jenes will ich das materiale und dieses das formale bey der Sittlichkeit der Handlungen nennen. In Ansehung des letzten kann keine Handlung sittlich gleichgültig seyn; ob in Ansehung des ersten, wird sich weiter unten ergeben.

Die Grundsätze, nach welchen die Sittlichkeit einer Handlung im materialen zu beurtheilen ist, ergeben sich von selbst aus dem Princip der Sittlichkeit, wie dieses in dem vorhergehenden aufgestellt ist. Diesem zu Folge bin ich zu einer Handlung verpflichtet; wenn ich wollen muß, daß ihre Maxime allgemein sey. Die Handlung ist hingegen pflichtwidrig, wenn ich wollen muß, daß die Maxime des Gegentheils derselben allgemein sey: und sittlich gleichgültig; wenn ich so wenig wollen kann, daß die Maxime der Handlung selbst, als daß die Maxime ihres Gegentheils allgemein sey.

Der erste dieser Grundsätze ist das ursprüngliche Sittengesetz selbst, in so fern es zunächst Pflichten bestimmt, die beyden andern

sind Principien die aus jenen selbst wieder folgen und zwar der erste für die sittlich bösen und der zweyte für die sittlich gleichgültigen Handlungen. Den weitläuftigern Beweis für dieselben habe ich schon anderwärts *) geführt.

Um nach diesen Principien die materiale Sittlichkeit einer Handlung prüfen zu können muß die Handlung selbst hinlänglich bestimmt seyn. Denn sonst könnte es seyn, daß ich bey meiner Prüfung einer Handlung gerade nicht auf das sähe, worauf alles ankäme, auf die entscheidenden Bestimmungen (S. 67.) der Handlung.

In Ansehung dieser entscheidenden Bestimmungen sind nun zwey Fälle möglich. Sie liegen entweder schon in dem Begriffe einer Art von Handlungen an sich, oder sie sind in diesem an sich noch nicht anzutreffen.

Ist das erste; so muß ich entweder wollen, daß die Maxime dieser Handlung allgemein sey; oder daß die Maxime ihres Gegentheils allgemein sey; und die Handlung ist in jenem Falle sittlich gut, in dem letzten Falle sittlich böse.

Ist hingegen das letzte, liegen in dem Begriffe einer Handlung noch nicht entscheidende Bestimmungen, so ist im allgemeinen betrachtet die Handlung sittlich gleichgültig. Der Ge-

*) Moralphil. §. 84 — 91.

brauch meines Eigenthums zu meinen beliebigen Zwecken ist von dieser Art. Er kann auf der einen Seite Pflicht seyn, wenn ich z. B. zu jenem Zwecke selbst zu wirken verbunden wäre. Er kann auf der andern Seite auch pflichtwidrig seyn, wenn der Zweck, zu dem ich ihn machen wollte, mit meiner Pflicht selbst im Streit wäre.

Die entscheidenden Bestimmungen einer Handlung sind von zwiefacher Art: sie sind entweder absolut entscheidend, oder bedingt entscheidend. Das erste, wenn durch sie eine Handlung schon an sich, ohne alle Beziehung auf anderweitige Umstände, sittlich gut oder sittlich böse ist; das letzte, wenn die Handlung das eine oder das andere nur unter anderweitig vorausgesetzten Bestimmungen ist.

Jedem sein Eigenthum lassen, ein gültig abgelegtes Versprechen erfüllen, ist schon an sich pflichtmäßig; so wie die Verletzung seines abgelegten Versprechens, oder jeder Eingriff in das Eigenthum anderer schon an sich pflichtwidrig ist. Denn in jenen Handlungen liegen schon Bestimmungen die für sich entscheidend sind, und diese Handlung unter allen nur erdenkbaren Umständen zur Pflicht machen; so wie in diesen Handlungen für sich schon entscheidende Bestimmungen liegen, durch welche die

Handlung in allen und jeden Umständen genommen pflichtwidrig seyn würde.

Hingegen meinem Mitmenschen beystehen, auch da wo er kein eigentliches Recht hat, meinen Beystand zu fordern, bin ich nicht geradehin oder unbedingt verpflichtet. Hier kommt es immer auf gewisse nähere Bestimmungen an. Es kommt hier darauf an, wozu ich ihm Beystand leisten soll, ob ich bey diesem Beystande, vielleicht nicht andern, die nähern Anspruch auf meine Hülfe hätten, diese versagen müßte. Gleichwohl liegt in dieser Handlung schon etwas, um dessentwillen ich sie schon im Allgemeinen als pflichtmäßig betrachte, wenn ich gleich in einem einzelnen Falle, wo meine Hülfe von einem andern verlangt würde, ihm diese versagen zu dürfen mit Recht glaube, ja ihm diese zu verweigern verbunden seyn kann.

In dem Begriffe des Beystandes, den ich einem andern leiste, liegen also zwar entscheidende, aber nicht absolut entscheidende Bestimmungen.

Es könnte indeß scheinen, daß eben deshalb, weil ich nicht unter allen und jeden Umständen einem andern Beystand zu leisten verbunden bin, in jener Handlung gar keine entscheidende Bestimmungen liegen. Man darf aber, um sich von dem Gegentheile zu überzeugen,

nur einen bestimmten Fall setzen, in welchem ich jemanden Beystand leiste, und zwar einen solchen, in welchem meine Pflicht ganz unstreitig ist.

Bin ich z. B. wo ich kann, wo keine anderweitige Pflicht mir im Wege steht, zu dem Vergnügen des andern behülflich zu seyn verbunden, weil es Vergnügen ist? Bin ich zur milden Gabe gegen den Dürftigen verpflichtet, weil ich meine Pflicht durch Geben erfülle, oder bin ich zum geben verbunden, weil ihm durch meine Gabe geholfen wird? — Das letzte sieht jeder in diesem Falle, so wie jeder in dem ersten Falle sieht, daß ich zu dem Vergnügen eines andern mitwirken soll, weil dieses nun einmal sein Zweck ist.

Also bin ich verbunden, meinem Mitmenschen Beystand zu leisten. In der Handlung die ich zu diesem Zwecke vornehme, liegen als solcher schon immer entscheidende Bestimmungen. Diese sind aber nicht absolut, sondern nur bedingt entscheidend.

Es giebt eben so gewisse Arten von Handlungen, zu denen ich gegen mich selbst verbunden bin, wo in dem Begriffe einer solchen Handlung schon entscheidende Bestimmungen liegen, aber Bestimmungen, die nicht an sich ent=

scheidend sind; sondern die es nur bedingt sind. Ich bin zur Ausbildung meiner körperlichen Vermögen z. B. verbunden. Allein gleichwohl folgt nicht, daß ich, daran unablässig zu arbeiten, verbunden bin; sondern eine einzelne Handlung, die zu diesem Behufe vorgenommen werden sollte, kann an sich betrachtet pflichtwidrig seyn.

Sittlichkeit, im weitsten Sinne, hat also jede freye Handlung, in so fern sie im Verhältniß zu dem Sittengesetz betrachtet werden kann, nicht allein in so fern sie sittlich gut oder sittlich böse ist, sondern auch in so fern sie als sittlich gleichgültig zu betrachten ist.

In einem engern Sinne legen wir einer Handlung Sittlichkeit, nur in so fern bey, als sie nicht als sittlich gleichgültig betrachtet wird, oder als sie entweder gut oder böse ist.

In dem engsten Sinne legen wir, nur sittlich guten Handlungen, Sittlichkeit bey. In diesem Sinne ist Sittlichkeit und sittliche Güte also einerley.

## X.

# Vollkommne und unvollkommne Pflichten.

Liegen schon an sich in dem Begriffe einer Handlung absolut entscheidende Bestimmungen für ihre Güte; so bin ich zu dieser Handlung in jedem Falle, wo sie mir nur möglich ist, verpflichtet, wie jeder schon von selbst sieht: sind die Bestimmungen, welche der Begriff einer Handlung mit sich führt, nicht schon an sich für ihre Güte entscheidend; so bin ich zu einer solchen Handlung nicht in jedem Falle, wo sie mir an sich möglich wäre, verbunden. Es kann in einem bestimmten Falle seyn, daß die Verbindlichkeit zu dieser Handlung aufhört; ja es kann selbst seyn, daß ich zu dem Gegentheil einer solchen Handlung verbunden bin.

Ich sage, wo eine Handlung mir an sich möglich ist, bin ich zu ihr nicht jedesmal verbunden. Denn es könnte seyn, daß es mir gar wohl möglich wäre, eine Handlung vorzunehmen wenn ich darüber eine andere unterlassen wollte. Es wäre sehr möglich daß ich z. B. meinem Nebenmenschen durch gewisse Diensterweisungen, zwar an sich zu Hülfe kommen könnte, daß ich aber darüber gewisse Dienstleistungen, zu welchen ich mich gegen einen andern anheischig gemacht hätte, versäumen müßte.

Hier würde die erste Pflicht nicht statt finden, weil die Erfüllung derselben nicht mit der letzten bestehen könnte; denn diese letzte liegt mir unbedingt, die erste aber nur unter gewissen Voraussetzungen ob.

Das Gesetz, welches insbesondere die letzte Pflicht mir auferlegt, verpflichtet mich an sich schon, oder vollkommen, weil meine Verbindlichkeit zu einer solchen Handlung zu erkennen nichts nöthig ist, als jenes Gesetz; das Gesetz, welches zu der ersten Art von Handlungen mich verpflichtet, verpflichtet mich nur bedingt, oder unter einer gewissen Voraussetzung. Aus diesem Gesetze allein ist die Pflicht also nur unvollkommen bestimmt. Die Verbindlichkeit zu einer Handlung heißt unvollkommen, wenn sie

aus einem unvollkommen verpflichtenden Gesetze entspringt, und vollkommen in dem entgegengesetzten Falle, wenn sie aus einem vollkommen verpflichtenden Gesetze hervorgeht. Die Verbindlichkeit zur Wohlthätigkeit, als solcher erkennt jedermann für eine unvollkommne. Die Verbindlichkeit nicht zu beleidigen für eine vollkommene.

Der Dürftige, der meine Wohlthätigkeit in Anspruch nimmt, mag meiner Wohlthat noch so benöthigt seyn; so giebt es vielleicht noch andere, die ihrer mehr bedürfen. Allen zu helfen würde mein Vermögen überschreiten, oder könnte mich vielleicht hindern, zu anderweitigen Zwecken meiner Nebenmenschen mitzuwirken, zu denen ich im allgemeinen mich eben so gut mitzuwirken für verpflichtet halte.

Eine unvollkommene Verbindlichkeit fordert jederzeit zu einem gewissen materialen Zwecke zu wirken, und eine Verbindlichkeit die zu diesem, als einem solchen zu wirken fordert, kann auch jederzeit nur eine unvollkommene seyn.

Der Grund hievon fällt in die Augen. Denn zu einem materialen Zwecke uneingeschränkt zu wirken kann kein Gesetz gebieten, wenn es nicht etwas unmögliches fordern will. Es könnte, nehmlich seyn, daß die Einschränkung meine Kräfte selbst es mir unmöglich

machte,

machte; es wäre auch möglich, daß ich zu jenem Zwecke zwar an sich wirken könnte, daß aber der Umstände wegen, unter welchen ich dazu wirken sollte, es anderweitige materiale Zwecke, zu deren Beförderung ich gleichfalls verpflichtet bin, mir unmöglich machten. Zu einem solchen Zwecke zu wirken, kann also kein Gesetz uneingeschränkt oder unbedingt, sondern nur bedingt gebieten. Jedes Gesetz, welches mir eine Handlung bedingt gebietet, kann auch nur zu einem solchen materialen Zwecke zu handeln gebieten. Denn die Unterlassung von etwas, muß mir jederzeit möglich seyn, oder es kann mir nie nothwendig seyn, es zu thun. Es läßt sich also nicht anders denken, daß eine solche Verbindlichkeit, eingeschränkt seyn sollte, als wenn sie durch die Verbindlichkeit, zu einem materialen Zweck zu wirken eingeschränkt würde. Daß dieses aber nie der Fall seyn könne, ergiebt sich leicht aus folgendem.

Aus dem höchsten Sittengesetz folgt einmal die Pflicht, nach solchen Maximen zu handeln, bey deren allgemeinen Befolgung niemandes beliebige Zwecke gehindert werden könnten, und dann auch nach solchen Maximen zu handeln, durch deren allgemeine Befolgung die Zwecke aller vernünftigen Wesen möglichst befördert würden. Die erste Pflicht fordert nur,

gewisse materiale Zwecke nicht zu hindern, die letzte selbst dazu zu wirken. Es fällt aber sogleich in die Augen, daß zwar die letzte Pflicht durch die erste, aber diese nicht durch jene eingeschränkt werden könne.

Gegen das gesagte könnte man zweyerley einwenden. Erstens könnte man sagen, daß es doch Verbindlichkeiten gebe, zu den Zwecken anderer mitzuwirken, die jeder für vollkommene hält, wie z. B. zu der Erfüllung eines gültig abgelegten Versprechens, und dann auch könnte man zweytens einwenden, daß die Erfüllung einer solchen Verbindlichkeit eben deshalb, weil ich ihr zu Folge zu einem materialen Zwecke wirken soll, mir ebenfalls unmöglich werden könnte, daß also hier eben dieselben Gründe eintreten würden, mit welchen ich vorhin beweisen wollte, daß eine Verbindlichkeit, die zu einem materialen Zwecke zu wirken gebietet, eine unvollkommne sey.

Ich will auf jeden dieser Einwürfe besonders antworten.

Erstens, also, ist es allerdings möglich, daß ich zu einer Handlung, zu der ich nach dem Willen eines andern zu einem materialen Zwecke desselben wirken soll, verbunden, und vollkommen vorbunden seyn kann. Allein diese Verbindlichkeit, als eine vollkommene Verbind-

lichkeit, habe ich gegen ihn, nicht weil ich zu seinen Zwecken mitwirken soll; sondern deshalb, weil ich seine Zwecke nicht hindern soll. Jeder erkennt dieses schon, weil er von so einer Verbindlichkeit als einer vollkommenen Verbindlichkeit zu einer Handlung, die nicht an Zeit und Umstände gebunden wäre, nie etwas wissen will, als wo er sich selbst zu einer solchen Handlung auf irgend eine Art anheischig gemacht hat. Hier die Erfüllung der Pflicht dem andern verweigern, hieße nicht, bloß unterlassen zu seinen Zwecken mitzuwirken; sondern sie selbst hindern. An einem besondern Beyspiel wird dieses noch so klärer. Wer einem Vertrage, den er mit jemanden eingegangen ist, zuwider handelt, verletzt die vollkommene Pflicht, als vollkommene Pflicht gegen den andern in gleichem Grade, die Verletzung dieses Vertrages mag dem letzten wenigern oder mehrern Schaden bringen, oder vielleicht zufälliger Weise demselben gar vortheilhaft seyn. Der Grund hiervon kann doch wohl in nichts anderm liegen, als weil er in dem einen Falle sowohl als in dem andern denselben an der Erreichung eines Zwecks hindert, den er nicht hindern sollte. Denn bey einer Verbindlichkeit, die ich nur habe, weil ich zu dem Zweck eines andern mitwirken soll, handele ich um so pflichtwidriger, wenn ich ihm meinen Beystand

verweigere, je wichtiger dieser sein Zweck selbst ist.

Das eben gesagte führt mich auf die Aufhebung des zweyten Einwurfs.

Wo ich zu einer Handlung verbunden bin, wodurch ich nach dem Willen des andern zu einem materialem Zwecke desselben wirken soll, habe ich diese Verbindlichkeit nur durch meinen eignen Willen, bloß weil ich sie auf irgend eine Weise übernommen habe. Komme ich der Pflicht nach, mich zu nichts anheischig zu machen, wovon ich nicht mit Gewißheit weiß, daß ich es werde leisten können; so kann es mir nicht unmöglich seyn, diese meine Verbindlichkeit zu erfüllen. Wo ich einer solchen Verbindlichkeit nicht nachkommen könnte, wäre ich es also selbst, der sich dieses unmöglich gemacht hätte.

Nicht so ist es in Ansehung der unvollkommenen Verbindlichkeit. Hier kann es mir unmöglich seyn, dasjenige zu thun, was die Pflicht im allgemeinen fordert, und ganz ohne mein Verschulden unmöglich seyn.

Man könnte noch einen dritten Einwurf gegen meine obige Behauptung machen. Man könnte nemlich sagen: Wenn die Pflicht von mir fordert, zu mehrern materialen Zwecken zu wirken, bey denen wenigstens für mich es

nicht möglich ist, zu jedem zu wirken, so fordert die Pflicht etwas widersprechendes; so kann die eine Pflicht nicht neben der andern bestehen.

Dieser Widerspruch zwischen Pflicht und Pflicht ist nicht wirklich, sondern nur scheinbar, wie sich schon aus dem vorhergehenden ergiebt. Die Pflicht fordert im Allgemeinen, daß ich einen materialen Zweck mir vorsetzen soll; aber nicht unbedingt oder uneingeschränkt; sondern nur unter gewissen Einschränkungen, die bey jedem Gesetze, das mir eine solche Pflicht auferlegt, stillschweigend verstanden werden. Nehme ich das Gesetz ohne diese Einschränkung, die jederzeit hinzu zu denken ist; so kann dieses Gesetz allerdings mit andern in Streit seyn, aber ein solcher Streit ist doch nur zufällig, er findet nicht schon an sich, zwischen dem einem und dem andern Gesetze statt. Denn wäre dieses, so würde jedes dieser Gesetze um des andern willen kein Gesetz seyn, und dieses wäre ungereimt.

Die Pflicht der Wohlthätigkeit z. B. kann zwar zufälliger Weise in Streite mit der Pflicht, eine kontrahirte Schuld zu bezahlen, seyn, aber nur weil meine Vermögensumstände jetzt gerade mir es nicht erlauben, mich wohlthätig zu beweisen, wenn ich einen Gläubiger befriedigen

will, nicht weil das eine mit dem andern gar nicht bestehen könnte.

Die unvollkommene Pflicht fordert also immer zu dem materialen Zwecke, den ich ihrentwegen mir vorsetzen soll, zu wirken, aber nur in sofern, als ich zuerst hiebey dem Gesetze nicht zuwider handle, niemandes Zwecke zu hindern. — Was dieses für Zwecke sind, ergiebt sich aus dem vorher (S. 75.) gesagten, — und denn auch in sofern ein anderweitiger materialer Zweck, der diesem vorgehen soll, nicht darunter leidet.

Aus den bisherigen Betrachtungen über die unvollkommene Pflicht ergiebt sich,

I. daß eine unvollkommene Pflicht in einem Kollisionsfalle aufhören könne; die vollkommene hingegen nicht.

Der erste Theil dieser Behauptung erhellet aus dem bisher gesagten unmittelbar. Der letzte ergiebt sich daraus, daß eine Verbindlichkeit, die an sich schon durch ein Gesetz bestimmt wird, durch keine andere aufgehoben werden kann.

Hieraus folgt

II. daß jede Verbindlichkeit, die in einem Kollisionsfalle aufhören kann, eine un-

vollkommene sey, und daß jede Verbindlichkeit, die durch keine Kollision aufhören kann, eine vollkommene seyn müsse. Es kann mithin das erste zur Definition der unvollkommenen, und das letzte zur Definition der vollkommnen Verbindlichkeit gebraucht werden.

Aus dem obigen ergiebt sich

III. Zur Erfüllung einer vollkommnen Verbindlichkeit wird nichts als Freyheit, zur Erfüllung der unvollkommnen Verbindlichkeit noch ein physisches Vermögen erfordert.

Denn die vollkommene Verbindlichkeit habe ich nicht, zu einem materialen zu wirken, hingegen die unvollkommene; und zu diesem materialen Zwecke zu wirken, wird immer physisches Vermögen erfordert.

Auch die beiden letzten Behauptungen können, wie jedermann sieht, geradehin (simpliciter) umgekehrt werden, und geben also Definitionen von den beiden Arten von Verbindlichkeiten. — Wenn ich den Satz aufstelle, daß die Erfüllung der vollkommenen Verbindlichkeit nichts als Freyheit voraussetze; so versteht es sich von selbst, daß derjenige, dem

eine solche Verbindlichkeit obliegt, so handele, wie das Sittengesetz es von ihm fordert. Denn sonst könnte es freylich seyn, daß er durch einen pflichtwidrigen Gebrauch seiner Freyheit die Erfüllung seiner Pflicht sich selbst unmöglich gemacht hätte.

Dem ebengesagten zu Folge gäbe es also zwey Definitionen für die vollkommene und eben so viele für die unvollkommene Verbindlichkeit. Da es außer diesen noch für jede dieser Arten von Verbindlichkeiten noch eine dritte giebt, indem eine vollkommene Verbindlichkeit eine solche ist, die aus einem vollkommnen, eine unvollkommene hingegen eine solche, die aus einem unvollkommenen verpflichtenden Gesetze entspringt; so erhellet, daß wir für jede dieser Arten von Verbindlichkeiten drey Definitionen haben, von denen jede aus jeder andern, natürlicher Weise sich muß ableiten lassen.

Diese Anmerkung ist vielleicht nicht so überflüssig, als sie bey dem ersten Anblicke scheinen mögte. Denn eine Definition führt vielleicht in einem, eine andere in einem andern Falle kürzer und leichter zum Ziele.

Ich weiß sehr wohl, daß man die Ausdrücke vollkommne und unvollkommne

Verbindlichkeit zuweilen noch in einem andern Sinne nimmt, daß man mit dem ersten Ausdrucke auch die Zwangs- mit dem letzten die Gewissensverbindlichkeiten versteht. Allein mir scheint es zweckmäßiger, beide Ausdrücke in der bisherigen Bedeutung zu nehmen, wie ich schon anderwärts *) zu zeigen Veranlassung hatte.

*) Naturrecht §. 43. Anm.

# XI.

# Ideen über die Kollision der Pflichten.

---

Die Kollision der Pflichten verdient um so mehr eine nähere Betrachtung, da sie noch lange nicht genug untersucht ist.

Eine Kollision von Pflichten kann nicht statt finden, als zwischen Pflichten, die nur im Allgemeinen betrachtet werden, und überdies nur für ein Subjekt, das wegen seiner zufälligen Lage der einen und der andern Pflicht nicht gleichmäßig Genüge thun konnte, wie schon in dem vorhergehenden gezeigt ist.

Ich will, und wenn es auch für viele Leser überflüssig wäre, lieber erklären, was ich unter einer Handlung im Allgemeinen betrachtet, verstehe, als für andere

einem Mißverstande Raum lassen. Eine Handlung im Allgemeinen betrachtet, ist mir nichts als eine Handlung, in sofern sie blos als zu einer Gattung oder Art gehörig betrachtet wird, bey der also keine andere Bestimmungen in Betracht gezogen werden, als die ihr wegen des Begriffs jener Gattung oder Art beygelegt werden müssen.

In jedem einzelnen Falle, wo die Frage seyn kann, ob so eine Handlung zu thun oder zu unterlassen ist, kommen außer den Bestimmungen, die der allgemeine Begriff einer Gattung von Handlungen schon mit sich führt, noch andere vor. Diese entscheiden mit jenen zusammengenommen, ob ich zu der Handlung in einem gegenwärtigen Falle verpflichtet bin oder nicht.

Ist das erste, so hört jede Pflicht, die mit ihr in demselben Falle für mich kollidiren mögte, auf. Ich bin verbunden von dem Gesetze, das mich in einem andern Fall verpflichtete, eine Ausnahme zu machen. Eine solche Ausnahme ist aber in der That eben so scheinbar, als der Widerspruch der Gesetze selbst. Dieser ist nur da, wo man sich mehrere Gesetze als ganz allgemein, und ohne alle weitere Voraussetzung, verpflichtend denkt. Und eben so kann auch nur die Rede von einer Ausnahme von einem so vorgestellten Gesetze seyn, nicht von einer Ausnahme, die ein Gesetz zu-

ließe, oder gar leiden müßte, das mit allen seinen nothwendigen Bestimmungen gedacht würde.

Das Gesetz, von dem ich nun im Kollisionsfalle die Ausnahme zu machen verpflichtet bin, ist das schwächere, und das andere das stärkere. Eben so braucht man auch den Ausdruck stärkere und schwächere Pflicht.

Wonach aber soll ich beurtheilen, welche Pflicht im Kollisionsfalle die stärkere, und welche die schwächere ist?

Jede unvollkommene Pflicht gebietet zu einem materialen Zwecke zu wirken. Hier erhellet zuvörderst, daß ich, wenn alles übrige gleich ist, eher zu dem wichtigern, als zu dem unwichtigern Zwecke wirken soll. Einen Zweck nenne ich aber um so wichtiger, je angelegentlicher er gewollt wird. Das Leben eines Menschen retten, ist unstreitig ein wichtigerer Zweck, als das Vergnügen eines andern befördern.

Allein es kann immerhin ein Zweck wichtiger seyn als ein anderer, und doch bin ich zu dem letzten mehr zu wirken verbunden, als zu dem ersten. Die Nothdürftigkeiten des Lebens zu haben, ist gewiß ein wichtigerer Zweck, als sich der Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten des Lebens zu erfreuen; gleichwol kann ich für diese bey gewissen Personen mehr zu sorgen ver-

pflichtet seyn, als für jene bey andern. Mit den Bequemlichkeiten des Lebens meine arme Aeltern zu versehen, bin ich unstreitig stärker verpflichtet, als einen wild fremden Menschen mit den Nothwendigkeiten des Lebens.

Es käme also zweytens bey der obigen Frage, welche Pflicht die stärkere sey, auch darauf an, wessen Zwecke es sind, zu denen ich wirken soll, und in welchem Verhältnisse ich zu ihm schon übrigens stehe.

In Ansehung dieses Verhältnisses kommt nun zweyerley in Betrachtung. Zuerst kommt es darauf an, ob es mir mehr, oder minder leicht ist, zu dem Zwecke des andern zu wirken, und dann auch, je mehr er grade meines Beystandes benöthigt ist, mehr auf meinen als auf irgend eines andern Beystand rechnen muß. Jeder sieht sogleich, wie sehr es zu wünschen wäre, daß jeder Mensch gerade da dem andern beystände, wo er beystehen und von allen am leichtesten beystehen könnte. Allen wäre da am meisten geholfen, sowohl demjenigen, der des Beystandes eines andern bedürfte, als auch demjenigen, der Hülfe leisten sollte. Dieser letzte würde mehreren, und würde ihnen nachdrücklicher helfen können, und jeder würde dabey mit der mindesten Aufopferung seiner Zwecke helfen können.

Jemanden den Weg zu weisen, der mit mir denselben Weg geht, bin ich unstreitig unter übrigens gleichen Umständen mehr verpflichtet, als einen andern zurecht zu weisen, der einen andern Weg ginge, gesetzt auch, daß ich es ohne anderweitige Unbequemlichkeit, ohne beträchtliche Aufopferung meiner eigenen Zwecke könnte. Ich mache absichtlich diesen Zusatz, damit man nicht sage, ich sey deshalb mehr dem ersten als dem letzten zurecht zu weisen verbunden, weil es eine kleinere Aufopferung meiner Zwecke forderte.

Dieses wäre allerdings ein Grund, aber es wäre nicht der ganze Grund, um dessentwillen jene Pflicht stärker ist als die letzte. Daß hierin einiger Grund liegt, sieht jeder von selbst. Denn eine Pflicht, die mir unbedingt geböte, meine Zwecke den Zwecken anderer unbedingt aufzuopfern, die mithin dem andern eben dasselbe in Ansehung meiner geböte, würde in sich selbst widersprechend seyn. Denn jeder wäre alsdenn nur für den andern, niemand für sich selbst da, und jeder dazu nur für einen andern, der doch nicht um sein selbst willen da wäre.

Ich bin aber auch jemanden da um so mehr beyzustehen verbunden, wo er, aus welchem vernünftigen Grunde es auch sey, er mehr auf meinen, als auf eines andern Beystand zu rechnen veranlaßt ist. Denn wollte ich ihm nicht

beystehen, so würde noch vielweniger der Beystand irgend eines andern für ihn zu erwarten seyn. Jeder muß also wollen, daß ich da unter übrigens gleichen Umständen zu den Zwecken anderer mitzuwirken verbunden bin, wo mein Beystand eher erwartet wird, als der Beystand eines andern.

So urtheilt auch jeder. Der Erziehung einer armen Wayse, von meiner Verwandschaft, bin ich mich mehr anzunehmen verbunden, als der Erziehung eines fremden Kindes, wenn alles übrige gleich ist. Die Neiguug treibt schon hierzu, und eben deshalb wird hier mehr meine, als die thätige Unterstützung eines andern erwartet. Eben deshalb bin ich hierzu aber um so stärker verpflichtet. Denn wollte ich hier, wo die Stimme der Natur ruft, mich der Pflicht entziehen, wie viel mehr würden es nicht andere thun?

Also nicht dieser Neigung als Neigung wegen, sondern vielmehr deshalb, weil eben dieser Neigung wegen von mir gerade am meisten erwartet wird, daß ich der Erziehung der Wayse mich annehmen werde, und eben deshalb jeder andere sich um so mehr ihr entzieht, bin ich dazu verbunden.

Sollte man glauben, ich wolle hier auf die Neigung die Pflicht gründen, so setze man

den Fall so, daß diese Neigung nicht mehr im Spiele seyn kann. Man nehme also an, mein Verwandter, der ein Kind hülflos ohne die nöthigen Mitel zurückgelassen, sey feindselig gegen mich gesinnet gewesen, ich habe mehrere Kränkungen von ihm verschmerzen müssen; so würde dennoch gegen sein verlassenes Kind mir jene Pflicht nichts desto weniger obligen. Sie auch jetzt erfüllen, würde unstreitig großmüthiger, edler seyn, als in dem Falle, wo ich der Erziehung des Kindes mich vielleicht mit um so grössern Vergnügen annähme, weil ich in dem Kinde selbst noch seinen Vater liebte. Nichts könnte mir aber doch die Pflicht gegen das Kind, auch in dem Falle, den ich jetzt voraussetze, so sehr an das Herz legen, als die Betrachtung, daß das verlassene Kind durch die allgemeine Meinung der Menschen gleichsam an mich verwiesen sey, und daß, wenn ich mich seiner nicht annähme, ein anderer noch es weniger thun würde.

Drittens ist eine Pflicht gegen andere um so stärker, zu je mehr Zwecken anderer ich durch ihre Erfüllung, entweder unmittelbar oder mittelbar mitwirke. Mich wohlthätig gegen den armen Hausvater zu beweisen, der sich die Unterhaltung seiner Familie angelegen seyn läßt, bin ich unstreitig, wenn alles übrige gleich ist, stär-

stärker verbunden, als meine Wohlthätigkeit gegen einen andern zu beweisen. Der Grund davon ist eben derselbe, als in den vorhin betrachteten Fällen.

Die unvollkommene Pflicht gegen mich selbst fordert vorzüglich, an der Ausbildung meiner Anlagen zu arbeiten, weil diese meine Anlagen es doch eigentlich sind, durch welche ich Zwecke zu erreichen im Stande bin. Hier bin ich nun auch zur Ausbildung eines Vermögens um so mehr verpflichtet, je mehr in demselben überhaupt genommen die Bedingung liegt, unter welcher ich Zwecke erreichen kann.

Wenn so eine Pflicht gegen mich selbst, mit der unvollkommnen Pflicht gegen andere streitet, so ist wiederum diejenige die stärkere, bey deren allgemeinen Erfüllung die Zwecke aller am meisten befördert würden. Einem andern das Leben retten, bin ich verbunden, und auch selbst da, wo ich darüber eine Gelegenheit versäumen müßte, wo ich an der Ausbildung meiner Anlagen arbeiten könnte.

Ich habe nichts von der Kollision der vollkommnen mit den unvollkommnen Pflichten gesagt. Denn in dem Falle einer solchen Kollision muß von selbst die unvollkommene Verbindlichkeit aufhören.

Ich habe überhaupt hier nur Ideen zu der Lehre von den Kollisionen mittheilen, nicht diese Lehre ganz abhandeln wollen. Der Grund, weshalb diese Lehre bis jetzt nicht so sehr bearbeitet ist, als sie es verdiente, ist wohl kein anderer, als weil bey der Frage von der Kollision zweyer Pflichten jede derselben in ihrer ganzen Individualität in Betrachtung zu ziehen ist, unsere allgemeinen Regeln, aber nie einen individuellen Fall nach seiner ganzen Individualität mit dem andern vergleichen können, sondern immer nur in Ansehung eines oder mehrerer Punkte, die natürlicher Weise nur da entscheiden können, wo in einem wirklichen Falle nicht mehr anderweitige Punkte in Betracht zu ziehen sind. Deshalb hieß es in den vorhergehenden Regeln für die Kollision der Pflichten auch immer: wenn alles übrige gleich ist. Sollte die Kollision der Pflichten vollständig abgehandelt werden; so müßten alle Fälle, in welchen Pflicht mit Pflicht kolidiren könnte, aufgezählt werden.

Wie aber und wo kann das in einem Systeme der Moral am füglichsten geschehen?

Ich denke auf folgende Art. Ein System der Moral muß die Pflichten des Menschen aufzählen, oder die Klassen vollständig angeben, unter deren eine, jede Pflicht zu bringen ist. Unter jeder Gattung müssen wiederum alle Ar-

ten von Pflichten, die sie unter sich befaßt, abgehandelt werden, wenigstens so weit, daß man jede Pflicht dieser Gattung unter ihre Art bringen kann.

Nun vergleiche man, nachdem man eine Klasse von Pflichten zuerst jede für sich abgehandelt hat, diese unter einander, um zu bestimmen, wie eine Pflicht die andere in einem Kollisionsfalle einschränkt. Dieser Regel zu Folge würden, wenn eine Art von Pflichten abgehandelt wäre, alle zu dieser Art gehörige Pflichten zu vergleichen seyn. Wäre die ganze Gattung, oder der ganze Inbegriff aller Arten von Pflichten abgehandelt; so müßten diese Arten unter sich in der angegebnen Absicht verglichen werden.

Auf diese Art habe ich die Lehre von der Kollision der Pflichten in meinem Lehrbuche der Moral zu behandeln gesucht. Vielleicht kann ich das eben gesagte noch deutlicher machen, wenn ich angebe, wie ich dabey verfahren bin.

In der Lehre von den besondern Pflichten handelte ich in dem ersten Abschnitte von den Pflichten des Menschen gegen sich, und in dem zweyten Abschnitte von den Pflichten gegen andere. Nachdem ich in den drey ersten Absätzen des ersten Abschnitts von den einzelnen Arten

der Pflichten des Menschen gegen sich selbst gehandelt hatte, betrachtete ich in dem vierten Absatze, diese verschiedenen Arten von Pflichten in ihrer Verbindung mit einander, nachdem ich die Verbindung der einzelnen Pflichten von einer und eben derselben Art schon vorher betrachtet hatte. Auf gleiche Art verfuhr ich auch bey dem zweyten Abschnitte. In dem dritten Abschnitte verglich ich nun die Pflichten, die ich in dem ersten und zweyten Abschnitte abgehandelt hatte, selbst mit einander. Der Vortheil den ich mir von dieser Methode versprach, war kein anderer, als auf diesem Wege alles um so fester in das Auge zu fassen, was bey der Verbindung der einzelnen Pflichten in Betracht gezogen werden muß, um bestimmen zu können, wo die eine Pflicht die andere einschränkt, oder dieselbe noch verstärkt. Denn auch dieses muß in einem Systeme der Moral in Betrachtung gezogen werden, ob und wie eine Pflicht die andere nicht noch verstärke.

Ich sagte vorhin, daß die Lehre von der Kollision der Pflichten leicht abzuhandeln seyn würde, wenn man sich an eine genaue Theorie der Vollkommenheit hielte. Dieses zu thun, habe ich mich in dem vorhergehenden bemüht. Sollte es mir gelungen seyn, den einen oder den andern Punkt jener Theorie genauer be-

stimmt zu haben; so gestehe ich, es blos diesem zu verdanken.

Man wundert sich vielleicht, indem ich dieses sage, da ich bey dem obigen meine Behauptungen nie auf den Begriff der Vollkommenheit zurückgeführt habe. Aber dennoch hat dieser Begriff mich hier geleitet.

Alle unvollkommene Pflicht, dachte ich, geht auf einen materialen Zweck. Nach diesem zu streben, muß mich als Wesen, welches nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handelt, vervollkommnen. Wenn nun die Erreichung des einen dieser Zwecke mit der Erreichung des andern im Streite ist, welchen zu erreichen soll ich streben, und welchen soll ich für diesen Fall aufgeben? — Nach demjenigen habe ich zu streben, durch den ich mich als Wesen, das nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handelt, am meisten vervollkommne, den andern hingegen muß ich aufgeben. Nun ist aber die Frage: wodurch vervollkommne ich mich als Wesen, das nach der Vorstellung von Mittel und Zwecken handelt, in dem angenommnen Falle am meisten? — Dadurch, daß ich, unter zweyen Handlungen, zwischen welchen ich zu wählen habe, dergestalt wähle, daß wenn jeder in meinem Falle eben so wählte, die Zwecke aller, die meinigen sowohl als die Zwecke aller meiner

Mitmenschen am vollständigsten erreicht würden; oder dadurch, daß ich meinerseits eine Handlungsweise wirklich zu machen suche, durch welche die Zwecke aller am meisten befördert würden. Auf diesen letzten Grund bin ich auch immer in dem Vorhergehenden zurückgekommen. Daß ich aber auf ihn zurückgehen müsse, fand ich aus dem Begriffe der Vollkommenheit.

# XII.

# Zwangspflicht und Gewissenspflicht.

Einer Pflicht, die mir obliegt, thue ich nie anders Genüge, als wenn ich das, was das Gesetz für den Fall, in welchem ich mich befinde, fordert, um dieses Gesetzes willen selbst thue.

In sofern ist also die Erfüllung einer Pflicht bloß dem Gewissen desjenigen, dem sie obliegt, zu überlassen. Denn wenn gleich eine äußere Handlung, zu der ich verpflichtet bin, ein Thun oder Lassen, von mir erzwungen werden kann; so kann doch aller Zwang in der Welt mich nicht dahin bringen, mich zu dieser Handlung deshalb, weil ich einmal dazu verpflichtet bin, zu bestimmen. Mithin kann niemand mich zur Erfüllung dieser Pflicht zwingen.

Gleichwol unterscheidet man Zwangs- und Gewissenspflichten, und mit Recht. Wie ist dieses mit dem ebengesagten zu vereinigen?

Bey der Erfüllung einer Pflicht kann zweyerley unterschieden werden: Die äußere Erfüllung derselben, dasjenige, wodurch diese Pflicht sich von jeder andern unterscheidet, und die Gesinnung, woraus dieses hervorgehn muß, wenn ich meiner Pflicht wirklich Genüge thun will. Jenes kann, bey gewissen Pflichten wenigstens, erzwungen werden, wenn dieses gleich kein Zwang in der Welt bewerkstelligen kann.

In Rücksicht auf diese äußere Erfüllung der Pflicht unterscheiden sich die Zwangspflichten von den Gewissenspflichten.

Man definirt eine Zwangspflicht gewöhnlich durch eine solche, deren Erfüllung erzwungen werden darf, eine Gewissenspflicht hingegen durch eine solche, deren Erfüllung nicht erzwungen werden darf. Auch angenommen, daß hier unter der Erfüllung einer Pflicht nur die äußere Erfüllung verstanden werde; so würde die erste Erklärung doch nicht richtig seyn. Denn nicht in jedem Falle, wo einem andern eine Zwangspflicht gegen mich obliegt, würde ich es vor meinem Gewissen verantworten können, wenn ich die Erfüllung derselben erzwingen wollte. Die Definition ist also zu

zu allgemein, sie paßt nicht auf jede individuelle Zwangspflicht, die jemanden gegen mich obliegen mag, ob sie gleich auf diese Pflicht im Allgemeinen paßt. Ich sage nicht: allgemein; sondern ich sage: im Allgemeinen paßt sie, d. h. wenn ich von allen anderweitigen Umständen. von der Lage desjenigen, dem diese Pflicht obliegt, von der Lage desjenigen, gegen welchen sie ihm obläge, abstrahire.

Eine Zwangspflicht kann jemand, wenn es überhaupt Zwangspflichten giebt, nicht gegen sich selbst, sondern nur gegen andere haben, wie jedem sogleich einleuchtet.

Gesetzt nun, jemand hätte gegen mich eine solche Zwangspflicht; so könnte es sehr wohl seyn, daß mir die Pflicht obläge, ihn seiner Verbindlichkeit gegen mich zu entlassen. Allein wenn ich der Stimme der Pflicht nicht Gehör geben, wenn ich auf der Erfüllung jener Verbindlichkeit dennoch bestehen wollte; so würde niemand in der Welt mich erlaubter Weise hindern dürfen, die äußere Erfüllung derselben zu erzwingen, wenn sie mir verweigert würde. Die Zwangspflicht würde also eine solche Pflicht seyn, die jemanden dergestalt gegen den andern obläge, daß jeder andere die äußere Erfüllung derselben, dem Willen des letztern zu überlassen verbunden wäre.

Diese Definition stimmt, wie sich leicht zeigen ließe, mit einer andern überein, die ich schon anderwärts gegeben und ausführlich zu rechtfertigen gesucht habe *).

Daß es nun solche Zwangspflichten gebe, läßt sich leicht darthun.

Man setze nemlich, daß es gar keine Zwangsverbindlichkeiten gäbe; so würde ich die Erfüllung jeder Pflicht, die ein anderer gegen mich haben mögte, bloß seinem Gewissen zu überlassen verbunden seyn. Ich würde es mir müssen gefallen lassen, wie er mich auch behandeln mögte. Hierzu kann ich nun aber nicht verpflichtet seyn, und eben deshalb nicht, weil ich Pflichten habe. Denn Pflichten habe ich nur, weil ich mich als ein Wesen betrachten muß, das nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln kann. Soll ich aber ein solches Wesen seyn; so muß es nothwendiger Weise Gegenstände geben, die ich von meiner Willkühr muß als abhängig betrachten können. Irgend etwas von meiner Willkühr als abhängig betrachten zu können, würde aber in sich widersprechend seyn, wenn ich der Willkühr des andern es durchaus überlassen müßte, wie er mich behandeln wolle. Es muß mir also er-

*) Unters. über die wichtigsten Gegenst. des Natur-rechts, S. 21. u. f.

laubt seyn, wenigstens in gewissen Fällen, andere zur Erfüllung von Pflichten gegen mich durch Zwang zu bestimmen.

Eben dieses, daß eben deshalb, weil ich Pflichten habe, jeder andere wenigstens gewisse Zwangspflichten gegen mich haben müsse, erhellet auch daher, weil ich meiner Pflicht nicht würde Genüge thun können, wenn ich den Hindernissen, die mir von andern bey der Erfüllung derselben in den Weg gelegt werden könnten, gar nicht Zwang entgegen setzen dürfte.

Es scheint, als ob ich bey diesem Beweise unvermerkt auf den Begriff von der Zwangspflicht zurückgekommen wäre, welchen ich vorher selbst bestritt. Ich scheine hier vorauszusetzen, als ob ich die Erfüllung einer jeden Zwangspflicht, sittlich erlaubter Weise erzwingen dürfte. Allein dieses setze ich wirklich nicht voraus; sondern nur, daß eben deshalb, weil ich das Sittengesetz als gültig anerkennen muß, es mir nicht in jedem Falle unerlaubt seyn könne, den andern zur Erfüllung einer Pflicht gegen mich durch Zwang zu nöthigen. Hierbey kann es aber sehr wohl bestehen, daß in einem Falle, wo das Sittengesetz von allen andern fordert, es bloß auf meinen Willen ankommen zu lassen, ob etwas geschehen oder unterbleiben soll, mir eben dieses Gesetz die Pflicht auferlegt, den

andern von seiner Pflicht gegen mich frey zu sprechen.

Weil mein Schuldner die Zwangsverbindlichkeit gegen mich hat, mir Zahlung zu leisten, so kann ihn nichts von dieser Verbindlichkeit lossprechen, als allein mein Wille, obgleich ich selbst die Verbindlichkeit anerkennen muß, ihn in gewissen Fällen seiner Pflicht gegen mich zu entlassen. Das erste muß nach dem Sittengesetze bloß meinem Willen überlassen seyn, weil es eine Bedingung ist, ohne welche ich selbst gewissen Verbindlichkeiten, gegen mich selbst oder gegen andere, nicht würde Genüge thun können. Man setze den Fall wie man will, und beurtheile, wohin es führen würde, wenn irgend Umstände, diese seyn auch welche sie wollen, den Schuldner berechtigen könnten, dem Gläubiger seine Bezahlung vorzuenthalten. Man setze z. B., der Schuldner sehe sich dem drückendsten Mangel ausgesetzt, wenn er seinen Gläubiger befriedigt, so würde er selbst sich doch nicht einseitiger Weise deshalb von jener Pflicht lossprechen können. Denn wollte man ihm dieses einräumen, so könnte eben dadurch vielleicht der Gläubiger selbst eben demselben Elende ausgesetzt werden, oder der Gläubiger könnte vielleicht selbst außer Stand gesetzt werden, seinen eignen Gläubiger zu befriedigen. Dieser letzte wäre allem Elende jetzt

LB Coburg

vielleicht ausgesetzt, vor welchem sich der Schuldner seines Schuldners retten wollte, indem er diesem seine Bezahlung vorenthalten wollte. Das Sittengesetz muß es also allen übrigen, außer dem Gläubiger, zur Pflicht machen, es der Willkühr desselben zu überlassen, ob er auf seiner Forderung bestehen wolle oder nicht, nicht allein weil er ein Wesen ist, das nach der Vorstellung von Mittel und Zwecken handeln kann, sondern auch, weil es sonst nicht in seiner Gewalt stände, Verbindlichkeiten zu erfüllen, welche ihm doch obliegen. Eben deshalb muß es ihm auch überlassen seyn, seinen Schuldner nöthigen Falls durch Zwang zur Erfüllung seiner Verbindlichkeit zu bestimmen. Hiebey besteht aber, wie jeder sieht, sehr wohl die Pflicht eben dieses Gläubigers, seinen Schuldner seiner Verbindlichkeit zu entlassen; nur muß dieses bloß seiner Entscheidung überlassen bleiben.

Wozu habe ich aber gegen andere eine Zwangsverbindlichkeit, wozu nur eine Gewissensverbindlichkeit? — Die Antwort auf diese Frage ergiebt sich leicht aus dem Vorhergehenden.

Eine Verbindlichkeit, deren Erfüllung ich nicht ohne Widerspruch mit mir selbst verweigern kann, wenn ich jeden andern außer mir, als Person betrachten will, ist eine Zwangs-

verbindlichkeit, die Erfüllung jeder andern Verbindlichkeit, eine Gewissensverbindlichkeit.

Bey der Verletzung jener, betrachte ich immer den andern als ein Wesen, das nicht um sein selbst willen vorhanden ist, wenn ich nicht mir selbst widersprechen will, bey der Verletzung dieser hingegen kann ich immer noch diesen als Person, als ein Wesen, das um sein selbst willen vorhanden ist, ansehen, nur daß die Vorstellung von ihm als einem solchen Wesen mich nicht dazu bestimmt, wozu sie mich doch bestimmen sollte, zu seinen Zwecken nehmlich mitzuwirken. Die erste Verbindlichkeit findet statt, weil die Erfüllung derselben die Bedingung ist, ohne welche ein vernünftiges Wesen neben dem andern nicht würde als Person bestehen können; die letzte, weil durch die allgemeine Erfüllung derselben die Zwecke aller vernünftigen Wesen möglichst befördert werden würden.

Das Princip der ersten ist: Handle nach solchen Maximen, deren allgemeine Befolgung nothwendig ist, damit jeder als Person bestehen könnte. Das Princip der Gewissensverbindlichkeiten: Handle nach solchen Maximen, bey deren allgemeinen Befolgung die Zwecke aller möglichst befördert würden.

Jene Pflicht gebietet nur, Zwecke anderer nicht zu hindern; diese hingegen, selbst zu ihren Zwecken zu wirken. Aber nicht allein zu den Zwecken anderer, sondern auch zu gewissen Zwecken, die ich in Rücksicht meiner selbst habe, gebietet diese Pflicht zu wirken. Denn ich habe Gewissensverbindlichkeiten nicht allein gegen andere, sondern auch gegen mich selbst. Denn alle Verbindlichkeiten gegen mich selbst sind Gewissensverbindlichkeiten.

Jede vollkommne Verbindlichkeit gegen andere ist in Rücksicht auf ihre äußere Erfüllung eine Zwangsverbindlichkeit, und umgekehrt. Eben so ist jede Gewissensverbindlichkeit gegen andere auch eine unvollkommene Verbindlichkeit gegen sie. Das eine sowohl als das andere erhellet leicht aus dem bisherigen.

Ich halte mich hierbey nicht länger auf, da ich darüber schon anderwärts mich ausführlicher erklärt habe.

## XIII.

# Pflichten und Rechte in ihrem Zusammenhange.

Ich ging davon aus (S. 1.), daß der Mensch Rechte hat, weil er Pflichten hat, und umgekehrt, daß er Pflichten hat, weil er Rechte hat. Diese Behauptung ganz klar zu machen, kann jetzt nicht schwer seyn.

Pflichten habe ich, in sofern ich um des Sittengesetzes willen vielmehr so als anders handeln soll: und Rechte, nicht in sofern ich vielmehr so als anders handeln soll; sondern vielmehr in sofern ich auf eine gewisse Weise handeln kann, und um des Sittengesetzes selbst willen auf eine gewisse Weise handeln kann.

Um den Zusammenhang zwischen Rechten und Pflichten überhaupt einzusehen, muß ich mich

mich an den Begriff des Rechts näher halten.

Wo mir ein Recht zusteht, muß irgend ein anderer gegen mich eine Zwangsverbindlichkeit haben, oder vielleicht allen andern außer mir liegt eine solche Zwangsverbindlichkeit ob, wenn gleich nicht dieser oder jener einzelne insbesondere, gegen mich die Verbindlichkeit hätte, etwas zu thun oder zu unterlassen. Das Recht des Gläubigers auf den Schuldner läßt sich nicht denken, ohne daß dieser die Zwangsverbindlichkeit hätte, jenem Zahlung zu leisten; eben so wenig läßt sich das Recht des Eigenthümers auf seine Sache denken, ohne daß jeder andere außer ihm die Zwangsverbindlichkeit hätte, jene Sache seiner Verfügung zu überlassen. Wo ein Recht auf meiner Seite ist, muß also eine Zwangsverbindlichkeit wenigstens auf Seiten irgend eines andern vorhanden seyn.

Aus dem Begriffe der Zwangsverbindlichkeit, wie ich ihn vorher bestimmt habe, ergiebt sich, daß eine Zwangsverbindlichkeit, die jemand gegen mich hat, von ihm nichts anders fordert, als irgend etwas, als von meiner Willkühr abhängig zu behandeln, d. h. in Ansehung meiner so zu handeln, als ob dasselbe bloß von meiner Willkühr abhängig wäre. Wer

die Zwangsverbindlichkeit zu irgend einer Leistung gegen mich hat, ist zu dieser dergestalt verpflichtet, daß zwar ich ihn seiner Verbindlichkeit entlassen kann, er seiner Seits aber mir jene Leistung in keinem Falle verweigern kann, ohne eine Pflicht gegen mich zu verletzen. Eine Zwangsverbindlichkeit kann jemand nicht allein zu Begehungshandlungen, er kann sie auch zu Unterlassungen gegen mich haben. Auch hier geht seine Verbindlichkeit dahin, von meiner Willkühr etwas als abhängig zu behandeln, oder alles zu unterlassen, was mich hindern würde, etwas als einen Gegenstand meiner Willkühr zu behandeln, was doch von meiner Willkühr abhängig seyn soll. Die Zwangsverbindlichkeit, welche ich gegen den Eigenthümer einer Sache habe, mich eines jeden Gebrauchs derselben zu enthalten, den er mir nicht bewilligt hat, habe ich aus keinem andern Grunde, als weil ich ihn nicht hindern soll, über jene Sache zu verfügen.

Auf welche Art mein Recht es mir möglich macht, eine Handlung vorzunehmen, erhellet aus dem gesagten. Dadurch nehmlich, daß es jeden andern gegen mich verpflichtet, das zu thun, oder zu unterlassen, ohne welches mir jene Handlung gar nicht möglich wäre.

Mein Recht auf etwas besteht also in nichts anderm, als darin, daß dieses von jedem

andern, als von meiner Willkühr abhängig, zu behandeln ist.

Rechte und Pflichten habe ich also, die einen wie die andern um des Sittengesetzes willen. Pflichten, in so fern das Sittengesetz meine Willkühr auf eine gewisse Bedingung einschränkt, und Rechte in so fern eben dieses Gesetz selbst Gegenstände von meiner Willkühr auf die vorhin beschriebene Art abhängig macht.

Daß um des Sittengesetzes willen meine Willkühr einmal auf eine gewisse Bedingung einzuschränken sey, und dann auch zweytens, daß ihr gewisse Gegenstände, so zu sagen, zugesichert seyn müssen, dafür habe ich einen dreyfachen Erkenntnißgrund.

Erstens das Sittengesetz, welches mir gebietet, etwas unter einer gewissen Voraussetzung, die Umstände mögen übrigens seyn, welche sie wollen, von der Willkühr meines Nebenmenschen als abhängig zu betrachten, verpflichtet eben denselben unter gleicher Voraussetzung für mich, eben dasselbe als von meiner Willkühr abhängig zu betrachten. Wozu ich gegen ihn eine Zwangspflicht habe, dazu hat er auch gegen mich eine Zwangspflicht, weil das Sittengesetz seine willkührlichen Handlungen auf eben dieselben Bedingungen einschränkt, als die meinigen.

Zweytens erkenne ich, daß ich Rechte habe, eben daraus, daß ich Pflichten habe, weil ich, um meiner Pflicht Genüge thun zu können, gewisse Gegenstände als von meiner Willkühr abhängig muß betrachten können.

Die Pflicht gebietet zu handeln, zu thun oder zu unterlassen, und sie würde etwas unmögliches gebieten, wenn nicht gewisse Gegenstände als von meine Willkühr überdies abhängig zu betrachten wären.

Drittens erkenne ich, daß ich Rechte habe weil ich Pflichten habe, aus dem Grunde selbst, ohne welchen für mich gar keine Pflicht denkbar wäre, auf den ich mithin durch die Vorstellung meiner Pflicht selbst zurückgeführt werde.

Pflichten kann ich nur in so fern für mich anzuerkennen genöthigt seyn, als ich mich als ein Wesen betrachte, welches nach der Vorstellung von Mittel und Zwecken handelt, und welches im Widerspruche mit sich selbst seyn würde, wenn es die Pflicht nicht anerkennen wollte. Um nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln zu können, muß ich aber nothwendiger Weise irgend Gegenstände als von meiner Willkühr abhängig betrachten können, weil sonst das Handeln nach der Vorstellung von Mittel und Zweck in sich unmöglich seyn würde.

Alle drey sind Erkenntnißgründe von der Verbindung zwischen Recht und Pflicht für mich, aber nur der letzte ist der Realgrund. Denn von Recht so wohl als von Pflicht kann nicht eher die Rede seyn, als man ein Wesen voraussetzt, welches nach der Vorstellung von Mittel und Zwecken handelt.

An den ersten der obigen Erkenntnißgründe habe ich mich schon in meinen Untersuchungen über das Naturrecht *) gehalten, und auch mittelbarer Weise, wenn gleich nicht so ausdrücklich an den zweyten. Ich glaube noch immer, daß das dort gesagte nicht falsch ist, wenn ich gleich einräume, daß der Zusammenhang zwischen Recht und Pflicht daselbst nur unvollständig angegeben sey. Dieses zu bemerken, würde ich für überflüssig halten, wenn ich nicht besorgte, daß man glauben mögte, ich habe auf die Einwürfe, die mir von mehrern, zum Theil scharfsinnigen Männern, gemacht sind, und die mir nicht anders als willkommen seyn konnten, nicht die gehörige Rücksicht genommen.

Vielleicht ist der Zusammenhang zwischen Recht und Pflicht, bloß deshalb nicht so vollständig betrachtet, als er hätte betrachtet werden sollen, weil die Moral und das Natur-

*) S. 101. u. f.

recht, zwar einzeln von mehrern und mit Glück bearbeitet sind, aber in ihrer Verbindung fast gar nicht. Man kann mir freylich mehrere würdige Männer nennen, welche die eine sowohl als die andere dieser Wissenschaften mit Glück bearbeitet, und in ihrem ganzen Umfange bearbeitet haben. So dankbar ich ihnen für den Unterricht bin, den ich in der einen oder der andern Wissenschaft bey ihnen gefunden habe; so gestehe ich doch, daß ich über mehrere Punkte keinen Aufschluß bey ihnen fand, und vielleicht bloß deshalb nicht fand, weil, indem sie die eine dieser Wissenschaften bearbeiteten, noch gar nicht den Gedanken hatten, auch der andern ihre Bemühungen zu widmen, und daher auf jenen Zusammenhang nicht die Aufmerksamkeit wandten, der sie ihn gewiß sonst nicht unwerth geachtet hätten.

Vielleicht erhellet das eben gesagte auch aus folgenden nähern Betrachtungen über die obigen Erkenntnißgründe des Zusammenhanges zwischen Recht und Pflicht.

Halte ich mich an den ersten Erkenntnißgrund, so werde ich von demselben vielleicht auf das Princip der Zwangsverbindlichkeiten geführt, und komme von diesem selbst zu einer Formel für das Princip der Rechte; allein schwerlich bin ich auf diesem Wege im Stande, Recht und Pflicht auf ihren letzten gemeinschaft-

lichen Grund zurückzuführen. Dieses ist doch nöthig, um mehrere Fragen der Moral — der Moral im eigentlichen Sinne — befriedigend zu beantworten. Es können dieses natürlicherweise nur Fragen seyn, die meine Pflicht, ein Recht, das ich habe, zu gebrauchen, oder es auch gegen jemanden ungebraucht zu lassen, betreffen. Diese Fragen setzen eine genauere Erkenntniß des Zusammenhanges von Recht und Pflicht voraus. Nicht deshalb, weil sie nicht aus dem höchsten Grundsatze für alles, was Pflicht ist, entschieden werden könnten; sondern weil um diesen Grundsatz auf sie anwenden zu können, der Zusammenhang von Recht und Pflicht deutlich und nach allen Rücksichten entwickelt seyn muß. Dieses ist noch nöthiger zum Behufe einiger Fragen, welche nicht die Moral allein, auch nicht das Naturrecht allein genommen, betreffen; sondern vielmehr beide in ihrer Verbindung betreffen. Aus dem ersten Erkenntnißgrunde für den Zusammenhang zwischen Recht und Pflicht allein genommen scheinen sich diese daher nicht finden zu lassen.

Der zweyte von den obigen Erkenntnißgründen ist noch unfruchtbarer als der erste; oder wenn auch an sich nicht unfruchtbarer; so führt er zu den Folgen nicht auf so kurzem Wege als jener erste.

Setze ich voraus, daß ich irgend Rechte haben müsse, um den Pflichten, die mir obliegen, Genüge leisten zu können; so habe ich noch keine Spur zur Beantwortung der Frage zu kommen: Worauf habe ich überhaupt ein Recht? — So viel sehe ich gleich, daß ich zu allem ein Recht haben müsse, wozu mir selbst eine Pflicht obliegt, aber ob mein Recht nicht viel weiter geht, und wieviel es weiter geht, sehe ich nicht. —

Wolf hielt sich an diesen Erkenntnißgrund des Zusammenhanges von Pflicht und Recht, und kaum kann man sich darüber wundern, wie er selbst bey seinem Scharfsinne dadurch verleitet wurde, hierin den Ursprung alles Rechts zu finden, wie ich schon anderwärts *) bemerkt habe.

Halte ich endlich mich an den dritten Erkenntnißgrund des Zusammenhanges zwischen Recht und Pflicht; so habe ich in ihm nicht bloß einen Erkenntnißgrund, sondern ich habe einen Sachgrund, der mich zu allen Folgerungen führt, welche aus jenen beiden Erkenntnißgründen immerhin fließen mögen. Die nähere Betrachtung desselben wird dieses ausweisen.

*) Unterf. über die wichtigsten Gegenst. des Naturrechts a. a. O.

Betrachte ich mich als ein Wesen, das nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln kann; so muß ich einmal wollen, daß es Gegenstände gebe, die ich, von allen andern vernünftigen Wesen ungehindert, als von meiner Willkühr abhängig betrachten kann, und anderntheils auch die Allgemeinheit einer Handlungsweise wollen, bey deren durchgängigen Beobachtung alle und jede ihre beliebigen Zwecke möglichst zu erreichen im Stande seyn würden.

Aus dem ersten Grunde muß ich gewisse Rechte in Anspruch nehmen, und aus dem letzten muß ich Pflichten anerkennen. Als Wesen, welches Rechte hat, betrachtet mich das Naturrecht; als Wesen, welches Pflichten hat, die Pflichtenlehre. Jene Wissenschaft also betrachtet mich als ein Wesen, welches von jedem andern unabhängig sich gewisse Zwecke vorsetzen kann, und diese, die Pflichtenlehre, betrachtet mich als ein Wesen, welches seine Zwecke selbst auf eine gewisse Bedingung einschränken soll.

Ich sehe hier also, nicht allein den Zusammenhang zwischen Recht und Pflicht, sondern auch den Zusammenhang zwischen der Rechts- und der Pflichtenlehre.

Ich finde ferner, daß nicht allein das Pflichtengesetz, sondern daß auch das Rechts-

gesetz ein Gesetz ist, das durch meinen eigenen Willen sowohl als durch den Willen aller andern gültig ist. Denn ich erkenne bald, daß aus eben demselben Grunde, aus welchem ich wollen muß, Gegenstände, als von meiner Willkühr abhängig betrachten zu können, jeder andere außer mir, dieses in Ansehung seiner wollen müsse. Ich finde daher auch bald, daß das höchste Rechtsgesetz, oder die Regel, welche bestimmt, worauf ich, überhaupt genommen, ein Recht habe, kein anders seyn könne, als ein solches, nach welchem die größtmöglichste Aeußerung der Willkühr des einen mit der größtmöglichsten Aeußerung der Willkühr eines jeden andern bestehen kann *).

*) Ich habe das ursprüngliche Rechtsgesetz so (Naturr. §. 83. 84.) ausgedrückt: „Jeder hat ein Recht auf etwas, in sofern er es praktisch möglicher Weise als von seiner Willkühr abhängig betrachten kann.“ Man hat dieser Formel den Vorwurf der Undeutlichkeit gemacht, ich hingegen glaubte, und glaube auch noch, sie nicht deutlicher fassen zu können. Man wundert sich hierüber vielleicht. Allein die Deutlichkeit einer Formel hängt nicht allein davon ab, daß alle Ausdrücke in ihr klar sind; sondern auch von einer zweckmäßigen Kürze, durch welche man sie leicht zu übersehen im Stande ist. Aus diesem Grunde kann es rathsam seyn, an die Stelle mehrerer an sich klarer Ausdrücke zusammengenommen, einen andern, der nicht für sich klar ist, zu setzen, wenn dieser nur vorher erklärt ist.

Hieraus erhellet, daß ich Rechte haben muß, weil ich ohne sie gar nicht nach der Vorstellung von Mittel und Zweck würde handeln, und gar nicht Zwecke würde selbstthätig erreichen können.

Hieraus löset sich sogleich ein scheinbarer Widerspruch, auf welchen man leicht stößt, wenn man über das Verhältniß von Recht und Pflicht nachdenkt. Meine Rechte müssen nehmlich immer Pflichten anderer entsprechen. Von so einer Pflicht kann niemand sich selbst freysprechen, die Umstände mögen seyn welche sie wollen. Gleichwol kann mir die Pflicht obliegen, ihn seiner Verbindlichkeit zu entlassen, ob

Dieses habe ich gethan; ich hatte vorher (§. 80.) eine praktischmögliche Handlung durch eine solche erklärt, deren Maxime von der Beschaffenheit ist, daß die allgemeine Befolgung derselben unter mehrern vernünftigen Wesen sich nicht selbst aufhebt. Hieraus erhellet, daß die obige Formel völlig gleichbedeutend mit dieser ist: „Jeder hat ein Recht auf etwas, in sofern er es nach einer Maxime, nach welcher die größtmöglichste Aeußerung der Willkühr des einen mit der Aeußerung der Willkühr eines jeden andern bestehen kann, als von seiner Willkühr abhängig betrachten kann." — Hier ist jeder Ausdruck gleich für sich klar; ist aber diese Formel so deutlich als die erste?

er gleich ohne meinen Willen in jedem Falle pflichtwidrig handeln würde, wenn er mir die Erfüllung jener Pflicht verweigern wollte.

Dieses scheint allerdings widersprechend. Allein die Pflicht des andern entspricht nur deshalb meinem Rechte, weil ich ohne sie den Gegenstand meines Rechts nicht als von meiner Willkühr abhängig würde betrachten können, und eben deshalb das Rechtsgesetz selbst nicht für mich würde gültig seyn können. Hiebey besteht es aber sehr wohl, daß ich um des andern willen von meinem Rechte nachlassen, ja selbst davon nachzulassen verbunden seyn kann. Denn dieses würde ich immer meinerseits doch unabhängig von jedem andern thun.

Das ebengesagte erhellet noch auf eine andere Art. Derjenige der sich von einer Rechtspflicht gegen mich lossagen wollte, würde immer im Widerspruche mit sich selbst seyn, gesetzt auch, daß ich in einem solchen Falle die Pflicht hätte, ihn seiner Verbindlichkeit zu entlassen. Denn eben dasselbe Gesetz, welches mir ein Recht gegen ihn giebt, muß er für sich als gültig anerkennen, d. h. als ein solches Gesetz, daß auch für ihn Rechte bestimmt. Will er aber dieses Gesetz für sich in Anspruch nehmen, so muß er es auch für mich als gültig einräumen, wenn er nicht mit sich selbst im Widerspruche seyn will. Mithin muß er auch sei-

ne Pflicht in dem gegenwärtigen Falle daraus anerkennen.

Aus dem ebengesagten erhellet auch von selbst, daß die Rechtslehre selbst auch Pflichten betrachtet, aber von einer ganz andern Seite, als die Moral. Sie betrachtet die Pflicht nehmlich nur in Rücksicht auf ihre äußere Erfüllung, in so fern diese um des Rechts einer gewissen Person willen nöthig ist. Diese Pflichten heißen in so fern Rechtspflichten. Sie sind von den Pflichten, welche die Moral zum Gegenstande hat, nicht verschieden; sondern nur eine Art derselben, in so fern sie bloß aus dem eben angegebenen Gesichtspunkte betrachtet werden.

Diese Anmerkung, die ich schon anderwärts gemacht habe, würde sehr überflüssig seyn, wenn man durch das Ansehen eines großen Mannes sich nicht hätte verleiten lassen, aus einer richtigen und sehr scharfsinnigen Unterscheidung zwischen einer rechtlichen und sittlichen Pflicht, eine falsche Eintheilung der Pflichten zu machen. Eben dieselbe Pflicht, die eine Rechtspflicht ist, ist auch eine sittliche Pflicht. Das erste, in so fern ihre Erfüllung nach Rechtsgesetzen erzwungen werden kann, und das letzte, in so fern sie von demjenigen, dem sie obliegt, um ihrer selbst willen zu erfüllen ist.

Die bisherigen Betrachtungen betrafen Fragen, welche die Moral und das Natur-

recht gleichmäßig angehen, und deren Auflösung sich wie von selbst aus dem obigen Zusammenhange von Recht und Pflicht ergab.

Was aus dem Zusammenhange von Pflicht und Recht, in so fern er aus dem ersten oder zweyten Erkenntnißgrunde erkannt wird, folgt, läßt sich auch aus diesem dritten ableiten, wie man leicht aus dem vorhergehenden sieht. Außerdem sieht man aus diesem dritten Grunde unmittelbar, wie ich, der ich Rechte habe, eben deshalb auch Pflichten anerkennen muß, worauf die beiden ersten Erkenntnißgründe des Zusammenhangs zwischen Recht und Pflicht nicht so unmittelbar führten.

# XIV.

# Sittlichkeit und Glückseligkeit.

Alle Pflicht entspringt für den Menschen, wie ich schon vorher gezeigt habe, aus einem Zwecke, welchen er nothwendigerweise wollen muß.

Gesetzt es wäre dem Menschen möglich, sich von seiner Pflicht loszusagen, und jenen Zweck aufzugeben, würde alsdenn kein Zweck mehr übrig seyn, nach welchem er streben würde? — Die Antwort auf diese Frage findet jeder schon in sich selbst; jeder weiß, daß er nach Glückseligkeit strebt, daß er, wenn er sein Streben nach Glückseligkeit selbst auf eine gewisse Bedingung einschränken kann, es ihm doch unmöglich ist, alle seine Ansprüche auf Glückseligkeit aufzugeben. Jeder weiß auch, daß er selbst durch nichts sein Streben nach Glückseligkeit einschränken kann, als durch die Vorstellung der Pflicht.

Ich sage absichtlich, daß er selbst durch nichts, als durch die Vorstellung der Pflicht, sein Streben nach Glückselikeit einschränken kann. Denn andere Dinge außer ihm, die nicht in seiner Gewalt sind, belebte sowol als leblose, vernünftige eben sowol als vernunftlose Wesen, setzen jenem Streben nach Glückseligkeit oft Grenzen, oder vereiteln vielmehr den Zweck dieses Strebens.

Der Mensch, der keine Pflicht anzuerkennen sich genöthigt sähe, müßte also, wie unaufhaltsam, nach Glückseligkeit streben; wenn gleich dieses sein Streben vielleicht sich selbst vereiteln würde.

Der Grund von dem oben gesagten, ergiebt sich auch schon aus dem vorhergehenden (Unterf. II.). Denn der Mensch hat nicht allein ein vernünftiges sondern auch ein sinnliches Begehrungsvermögen. Vermöge des ersten strebt er nach Uebereinstimmung mit sich selbst, vermöge des letzten nach Lust, und sucht Unlust zu meiden. Der Mensch würde also für seine ganze Dauer sich der größtmöglichsten Lust, der auch nichts abginge, zu versichern suchen, sein ganzes Streben würde und müßte hierauf einzig gerichtet seyn, wenn wir annähmen, daß er von aller Pflicht sich losmachen könne.

Was

Was wäre aber ein solcher Zustand der Lust, dem in der ganzen Dauer des Menschen nichts abginge, anders, als Glückseligkeit? — Der Mensch würde und müßte, also unter der hier angenommenen Voraussetzung sein einziges Absehen auf Glückseligkeit richten. Könnte er gleich nicht hoffen, diese je ganz zu erreichen; so dürfte er doch wenigstens hoffen, sich ihr möglichst zu nähern, und müßte danach streben.

Glückseligkeit, als ein Zweck, den der Mensch beabsichtigt, gedacht, kann nur ein Zweck seyn, den er sich durch sein sinnlich verständiges Begehrungsvermögen vorsetzt; Sittlichkeit hingegen ist ein Zweck, welchen er als ein Wesen hat, das nach der Vorstellung von Mittel und Zweck überhaupt handelt.

Es liegt also schon in dem Menschen selbst ein Grund, der ihn veranlassen muß, sich gewisse Zwecke vorzusetzen, und zwar ganz andere Zwecke, als auf welche die Pflicht geht. Dieses würde sich auch schon aus dem Grunde ergeben, aus welchem alle Pflicht für den Menschen erst möglich ist.

Alle Pflicht kann ich nur für mich anerkennen, weil ich eine gewisse Handlungsweise wollen muß, und wollen muß, um ohne Widerspruch mit mir

selbst nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln zu können. Hier muß also irgend ein Grund in mir vorhanden seyn, der mich veranlaßt, mir diese oder jene anderweitige Zwecke selbst vorzusetzen.

Dieses erhellet auch auf eine andere Art. Alle Pflicht nehmlich entspringt zwar für mich aus einem Zwecke, den ich zu haben nicht umhin kann. Sie bezieht sich aber immer auf andere Zwecke, die sie nur auf eine gewisse Bedingung einzuschränken gebietet. Wie aber ließe dieses sich denken, wenn in mir nicht ein anderweitiger Grund wäre, durch den ich veranlaßt würde, mir diese Zwecke vorzusetzen? Ein solcher Grund kann natürlicherweise kein anderer seyn, als ein solcher, um dessentwillen ich unter gewissen Voraussetzungen diese Zwecke zu meinen Zwecken mache.

Auf dem angegebenen Wege kann ich zwar erkennen, daß der Mensch außer dem Zwecke, auf welchen alle Pflicht für ihn entspringt, noch einen anderweitigen Zweck haben müsse; aber ich erkenne auf demselben nicht, daß dieser Zweck Glückseligkeit sey.

Eben hieraus, daß der Mensch auch nach Glückseligkeit strebt, wird es schon begreiflich,

wie er seiner Pflicht, die doch aus einem Zwecke für ihn fließt, den er nothwendigerweise wollen muß, entgegen handeln kann. Sein Streben nach Glückseligkeit an und für sich genommen nehmlich ist nicht schon von selbst mit der Pflicht einstimmig; sondern es kann eben sowohl seyn, daß es mit dieser im Streite ist. Der Mensch der seiner Pflicht durchaus nachkommen will, muß es nach dieser seiner Pflicht erst ordnen und mit ihr in Einstimmung bringen.

Wenn das Streben des Menschen nach Glückseligkeit gleich nicht von selbst mit seiner Pflicht in Einstimmung ist; so folgt doch keineswegs, daß es durchaus mit derselben in Widerspruche seyn müsse. Im Gegentheile dieses würde damit, daß der Mensch Pflichten hat, sich nicht vereinigen lassen. Denn das Sittengesetz gilt für den Menschen nur insofern, als er, um ohne Widerspruch mit sich selbst zu handeln, sein Streben nach Glückseligkeit auf eine gewisse Bedingung einschränken muß. Wäre dieses Streben nach Glückseligkeit mit der Erfüllung der Pflicht durchaus und ohne Ausnahme im Widerspruche, so würde diese Forderung in sich ungereimt seyn.

Wir hätten also zwey nothwendige Zwecke, die der Mensch hat, Sittlichkeit und Glück-

seligkeit, die zwar nicht an sich schon im Streite seyn können, von denen aber der letzte unter gewissen näheren Bestimmungen genommen, mit dem ersten im Streit seyn kann.

Ist ein Widerspruch zwischen meinem Streben nach Glückseligkeit und der Pflicht vorhanden; so geht die letzte vor und die erste steht nach. Denn nach Glückseligkeit kann ich doch nicht streben, ohne zugleich nach der Vorstellung von Mittel und Zweck zu handeln, und als ein Wesen, das nach dieser Vorstellung handeln kann, muß ich die Pflicht für mich als gültig anerkennen, dergestalt, daß ich ihr jeden meiner anderweitigen Zwecke, der mit ihr streiten mögte, nachsetzen muß, wofern ich nicht bey meinem Streben nach Glückseligkeit im Widerspruche mit mir selbst seyn will.

Es erhellet hieraus schon, daß Sittlichkeit des Menschen eine Bedingung ist, ohne welche sein Streben nach Glückseligkeit nicht mit sich selbst übereinstimmen, oder wie ich lieber sagen will, nicht von allem Widerspruche mit sich selbst frey seyn kann. Denn auf gewisse Weise kann der Mensch, der an seiner Glückseligkeit arbeitet, immer mit sich einig seyn, wenn er gleich über alle Pflicht hiebey

sich wegsetzt; er kann hiebey selbst mehr als mit sich selbst einig seyn, sein Streben danach kann durch die konsequentenste Klugheit geleitet seyn, und dennoch auf der andern Seite sich widersprechen. Nicht weil zwischen seinen Mitteln und den Zwecken, nach welchen er strebte, ein Widerspruch wäre; denn alsdenn würde er nicht konsequent seyn: sondern weil er bey dem Zweck selbst, den er sich vorsetzt, im Widerspruche mit sich ist. Es verhält sich hier mit dem Willen wie mit dem Verstande. Dieser kann ganz folgerecht aus einer Voraussetzung schließen, und in so weit ganz einstimmig mit sich selbst seyn, wenn es gleich möglich ist, daß er bey dieser Uebereinstimmung übrigens noch mit sich selbst in Widerspruche ist, weil die Voraussetzungen selbst, von welchen er ausgeht, nicht von Widerspruche frey sind.

Gleichwie ich der Wahrheit meiner Erkenntniß nur da gewiß seyn kann, wo ich aus meinen angenommenen Voraussetzungen richtig geschlossen habe, wenn diese wahr sind, so kann ich auch nur da ohne allen Widerspruch mit mir selbst und in meinem Streben nach Glückseligkeit seyn, wo in der Glückseligkeit selbst, so wie ich sie suche, kein Widerspruch ist.

Wollten wir annehmen, daß der Mensch nicht Glückseligkeit zu suchen durch seine Natur veranlaßt würde, sondern daß er vielmehr sein Streben auf etwas anders zu richten gereizt würde, so würde der Mensch die Zwecke, welche er jetzt sich vorzusetzen veranlaßt würde, nur in so weit ohne Widerspruch mit sich selbst haben können, als er ohne Verletzung der Pflicht sie sich selbst vorsetzen könnte.

# XV.

## Von dem Verhältnisse der Glückseligkeit und Sittlichkeit, als Zwecke des Menschen betrachtet.

Der Mensch hat also zwey Zwecke, Glückseligkeit und Sittlichkeit, jenen erst durch sein sinnlich verständiges Begehrungsvermögen, diesen schon durch sein verständiges Begehrungsvermögen an sich genommen, durch seinen Willen, als Willen betrachtet, oder durch den reinen Willen.

Einen Zweck haben, und diesem Zwecke gemäß handeln, ist zweyerley, von dem das erste immer ohne das letzte bestehen kann. Deshalb ist es möglich, daß der Mensch Sittlichkeit als einen Zweck haben kann, und selbst haben muß; ob er gleich unsittlich handelt, kein Wunder. Denn nicht minder ist es möglich, daß der Mensch

Glückseligkeit zum Zwecke haben, nach ihr streben, und eifrig streben, und doch in dem Eifer seines Strebens an der Vernichtung derselben arbeiten kann.

Sittlichkeit ist ein Zweck des Menschen, heißt nichts anders: als er will eine gewisse Handlungsweise. Dieser Handlungsweise in ihrem ganzen Umfange, als Zweck betrachtet, sind mehrere andere Zwecke untergeordnet, denen eben so viele Pflichten entsprechen, wie schon in dem vorhergehenden gezeigt ist (S. 40. u. f.). Diese gehen also selbst auf einen nothwendigen Zweck des Menschen.

Aber wie läßt es sich denken, daß gleichwohl nicht jeder Mensch jeden dieser Zwecke will? — Eben so gut als es sich denken läßt, daß der Mensch eine Behauptung als wahr annimmt, ohne die Folgen, die aus ihr fließen, anzunehmen. Allein eben so wie der Mensch die Folgen aus seinen Voraussetzungen einzuräumen genöthigt ist, wenn er den Zusammenhang derselben mit diesen erkennet, muß er auch den Zweck, auf den die Pflicht geht, wollen, wenn er den Zusammenhang desselben mit jener Handlungsweise erkennt.

Wenn ich behaupte, daß der Mensch unter der angegebenen Voraussetzung den Zweck, auf welchen eine Pflicht geht, wollen müsse;

so behaupte ich deshalb noch keineswegs, daß der Mensch ihn in dem engern und eigentlichen Sinne wollen, d. h. so wollen müsse, daß sein Wollen selbst in Handlungen übergeht. Dieses letzte insbesondre fordert aber die Pflicht, und ist eben deshalb für mich eine Pflicht in dem engern und eigentlichen Sinne. Denn Pflichten im eigentlichen Sinne haben, heißt nichts anders als die Nothwendigkeit dem Sittengesetze gemäß zu handeln anerkennen, ob man gleich nicht nothwendigerweise dem anerkannten Gesetze Genüge thut.

Alle Pflicht läßt sich also aus irgend einen Zwecke ableiten, den der Mensch nothwendigerweise will. Nun entsteht die Frage: in welchem Verhältnisse steht dieser Zweck, zu dem andern Zwecke, den der Mensch gleichfalls will, zur Glückseligkeit? — Sind diese Zwecke irgend einander untergeordnet, welcher ist der höhere und welcher ist der niedrigere?

Es erhellet leicht, daß diese Zwecke nicht einander untergeordnet sind, daß keiner derselben höher und keiner niedriger ist als der andere. Denn Glückseligkeit eines Menschen ist kein Mittel zu seiner Sittlichkeit, und diese ist eben so wenig zu jener Mittel. Ja jeder weiß selbst, daß er sein Streben nach Glückseligkeit auf die Bedingung einschränken soll, daß es mit seiner Pflicht bestehen kann. Sittlichkeit

ist also ein Zweck des Menschen, der seiner Glückseligkeit als Zweck vorgeht.

Ich habe mich in dem vorhergehenden (S. 22.) schon zu deutlich darüber erklärt, was es heiße ein Zweck geht einem andern vor, und ein Zweck steht einem andern, als daß ich nöthig hätte, mich hierüber jetzt weiter auszubreiten. Auch habe ich bestimmt genug angegeben, was mir es heiße: Zwecke sind einander untergeordnet (S. 21. 22.), als daß meine eben aufgestellte Behauptung, daß Sittlichkeit und Glückseligkeit des Menschen nicht einander untergeordnete Zwecke sind, irgend befremden könnte. Der Grund, warum von der Sittlichkeit und Glückseligkeit, wenn beide als Zwecke des Menschen betrachtet werden, der erste vorgeht und der letzte nachsteht, ergiebt sich aus meiner vorhergehenden Untersuchung, wo ich gezeigt habe, daß der Mensch mit sich selbst im Widerspruche seyn würde, wenn er sein Streben nach Glückseligkeit nicht seiner Pflicht auf eine gewisse Weise nachsetzt.

Auch Kant stellt die Behauptung, daß es einen Zweck giebt, der zugleich Pflicht ist, ausdrücklich auf *), und behauptet dieser ganz gemäß: „daß die Ethik auch als das System der Zwecke der praktischen Vernunft definirt

*) Met. der Sitten Theil 2. S. 4. 5.

werden könne;" *) wenn gleich das, was er von dem Grunde, sich einen Zweck zu denken, der zugleich Pflicht ist, sagt **), vielleicht nicht die erforderliche Deutlichkeit hat.

Kant schließt nemlich auf folgende Art: „Zweck ist ein Gegenstand der freyen Willkühr, „dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt, (wodurch jener hervorgebracht wird.) „Eine jede Handlung hat also ihren Zweck, und „da niemand einen Zweck haben kann, ohne „sich den Gegenstand seiner Willkühr selbst „zum Zweck zu machen, so ist es ein Akt der „Freyheit des handelnden Subjekts, nicht „eine Wirkung der Natur irgend einen Zweck „der Handlungen zu haben. Weil aber „dieser Akt, der einen Zweck bestimmt, ein „praktisches Princip ist, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt) sondern den Zweck „selbst (folglich unbedingt) gebietet, so ist es „ein kategorischer Imperativ der reinen praktischen Vernunft, mithin ein solcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zwecks überhaupt verbindet.

„Es muß nun einen solchen Zweck und „einen ihm korrespondirenden Imperativ ge-

*) Das. S. 5.

**) S. 11. und 12.

„ben. Denn da es freye Handlungen giebt, „so muß es auch Zwecke geben, auf welche als „Objekte, jene gerichtet sind. Unter diesen „Zwecken muß es auch einige geben, die zu„gleich (d. h. ihrem Begriffe nach) Pflichten „sind, — denn gäbe es keine dergleichen, so „würden, weil doch keine Handlung zwecklos „seyn kann, alle Zwecke für die praktische Ver„nunft, immer nur als Mittel zu andern Zwe„cken gelten, und ein kategorischer Imperativ „wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre „aufhebt."

Ich habe die Stelle ganz von Wort zu Wort hersetzen müssen, um meine obige Aeußerung darüber zu rechtfertigen.

Lese ich den ersten Absatz; so scheint, in diesem schon allein für sich, der Grund von einem Zwecke, der zugleich Pflicht ist, angegeben werden zu sollen. Dieses würde auch geschehen seyn, wenn nicht ein Schluß, der in demselben vorkommt, falsch wäre.

Dieser Schluß liegt in den Worten: „so ist es ein Akt der Freyheit des handelnden Subjekts u. s. w. — kategorischer Imperativ der reinen Vernunft." Der Akt der Freyheit, nemlich durch den ich *irgend* einen Zweck habe, ist nicht der Akt, *der einen Zweck bestimmt*, wenigstens nicht in dem Sinne

bestimmt, wie es hier genommen wird. wo es so viel als gebietet heißt. Es ist also in diesem Schlusse ein zwiefacher Mittelbegriff, erstens der Begriff eines Akts, durch welchen ich mir irgend einen Zweck vorsetze, und zweytens der Begriff eines Akts, welcher den Zweck bestimmt. Man sieht dieses sogleich, wenn man den Schluß, der in dieser Stelle gemacht wird, in seine Form bringt. Denn alsdann ist dieser Schluß folgender:

Der Akt, der einen Zweck bestimmt, ist ein praktisches Princip, welches nicht die Mittel, (mithin nicht) bedingt, sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt) gebietet.

Irgend einen Zweck der Handlungen zu haben, ist ein Akt der Freyheit des handelnden Subjekts.

Folglich ist irgend einen Zweck der Handlungen zu haben ein praktisches Princip, welches nicht die Mittel, (mithin nicht bedingt) sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt) gebietet.

Wäre dieser Schluß richtig, und könnte man also die Konklusion desselben als wahr voraussetzen, so würde diese zusammengenommen mit dem Satze: „Ein praktisches Princip, welches nicht die Mittel, sondern den Zweck unbedingt gebietet, ist der kategorische Impera-

tiv u. s. w., einen neuen Schluß geben, dessen Konklusion dieselbe seyn würde, als die, mit welcher der ganze Absatz sich endigt, nehmlich, daß der kategorische Imperativ es ist, der den Begriff einer Pflicht, mit dem Begriffe eines Zwecks verbindet, oder um dessentwillen es einen Zweck giebt der zugleich Pflicht ist *).

*) So gleichgültig es mir seyn müßte, wenn jemand mich kurz damit abfertigen wollte, ich habe diese Stelle in Kants Werke nicht recht verstanden, oder gar, ich habe sie absichtlich entstellt; so sehr müßte es mich kränken, wenn irgend jemand im Ernste dieses letzte glauben wollte. Um mich wenigstens gegen den letzten Vorwurf zu schützen, will ich lieber die ganze Stelle hier analysiren. Wer den einen oder den andern Vorwurf mir glaubt machen zu können, darf sich nur an diese Analyse halten.

Zuerst wird in dieser Stelle der Begriff des Zwecks angegeben. Aus diesem wird zweytens gefolgert, daß jede Handlung ihren Zweck habe. Drittens wird aus dem Satze, daß niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkühr selbst zum Zwecke zu machen, gefolgert, daß einen Zweck der Handlungen zu haben ein Akt der Freyheit des handelnden Subjekts sey, nicht eine Wirkung der Natur sey. Viertens wird aus diesem Satze und aus dem Satze: daß

Der zweyte Abschnitt dieses Absatzes folgert eben dasselbe als der erste, nur das hier indirekt, dort direkt argumentirt wird.

der Akt, der einen Zweck bestimmt, ein praktisches Princip ist, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt); sondern den Zweck (folglich unbedingt) gebietet, der ausgehobene Schluß gezogen. Fünftens wird aus der Konklusion dieses Schlusses und dem Satze: daß ein praktisches Princip, welches unbedingt gebietet, ein kategorischer Imperativ sey, geschlossen, und hier geht die Konklusion hervor, daß es der kategorische Imperativ sey, der mit dem Begriffe des Zwecks den Begriff der Pflicht verbindet

Dieses über den Zusammenhang der ganzen Stelle. Nun noch eine Anmerkung über den ausgehobenen Schluß. Der Obersatz desselben kommt in der Kantischen Stelle erst nach dem Untersatze vor. Wer sich öfter die Mühe gegeben hat, eine Reihe von Schlüssen zu analysiren, wird gefunden haben, daß dieses der gewöhnlichere Fall ist, wie auch schon Lambert bemerkt hat. Dieses hier zu sagen, würde ich für sehr überflüssig halten, wenn ich nicht wüßte, daß es Logiker genug giebt, welche nicht recht wissen, was eigentlich der Obersatz und der Untersatz eines Schlusses ist. Zweytens bemerke ich in Ansehung des genannten Schlusses, daß in

Denn die ganze Argumentation läuft hier, wie dort, darauf hinaus, daß wir eben deshalb, weil wir das Sittengesetz als gültig anerkennen müssen, auch den Begriff eines Zwecks mit der Pflicht verbunden, denken müssen. Dieses denke ich, ist auch so klar, daß es mir wenigstens unbegreiflich seyn würde, wie es dieses weitläuftigen Räsonnements bedurft hätte, wenn nicht Kant aus seiner so treflichen Unterscheidung zwischen der ethischen Pflicht und der Rechtspflicht, eine Eintheilung gemacht hatte, die nicht statt hat. Denn jede Pflicht, als Pflicht betrachtet, soll um ihrer selbst willen erfüllt werden, wenn gleich dieses bey der äußern Erfüllung mancher Pflichten, in so fern sie meinem Rechte entsprechen, nicht braucht in Betracht gezogen zu werden.

Kant hatte schon vorher einen Grund angegeben, sich einen Zweck zu denken, der zugleich dem Obersatze desselben eigentlich schon selbst ein ganzer Schluß enthalten ist, wie jeder schon aus den in Klammern eingeschlossenen Worten sieht, daß ich demungeachtet aber den Obersatze selbst, mit allen in ihm zusammengezogenen Schlüssen, der Kürze wegen, hier aufgenommen habe, und habe aufnehmen können, wie jeder sehen wird, der sich die Mühe nimmt, diesen Schluß zu entwickeln, und mit dem vorhergehenden und nachfolgenden in Verbindung darzustellen.

gleich Pflicht ist, wenn er dieses gleich nicht so geradehin angekündigt hatte. „Weil, sagt er, die sinnlichen Neigungen zu Zwecken verleiten, die der Pflicht zuwider seyn können; so kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einflusse nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der mithin von der Neigung unabhängig a priori gegeben seyn müsse *)." Dieses war aber ein Erkenntniß- nicht ein Sachgrund, obgleich dieser sich leicht auf diesem Wege hätte finden lassen.

*) Ebend. S. 4.

## XVI.

# Heiliges und unheiliges Wesen.

Der Mensch ist zwar genöthigt, das Sittengesetz für sich als gültig anzuerkennen, demungeachtet ist er sich vielfältiger Uebertretungen dieses Gesetzes bewußt. Er weiß selbst, daß auch nicht einer seines Geschlechts von aller Uebertretung des Gesetzes frey ist.

Gleichwohl wohnt ihm der Begriff eines Wesens bey, das dieses Gesetz nicht allein für sich als gültig anerkennt, sondern das auch bey keiner seiner Handlungen mit diesem Gesetze im Widerspruche ist. Ein solches Wesen nennen wir ein *heiliges* Wesen.

Der Mensch ist also kein *heiliges*, sondern ein *unheiliges* Wesen; ein Wesen, das zwar das Sittengesetz für sich als gültig anerkennen muß, das demungeachtet aber diesem anerkannten Gesetze zuwider handeln kann.

Ein unheiliges sowohl als ein heiliges Wesen ist ein sittliches Wesen, oder ein solches, welches das Sittengesetz für sich als gültig anzuerkennen genöthigt ist.

Heiligkeit und Unheiligkeit, legen wir zunächst dem Willen, mittelbarer Weise aber auch dem Wesen bey, das Willen hat.

Heiligkeit des Willens ist nichts anders als eine völlige Uebereinstimmung desselben mit dem Sittengesetze, und eben deshalb auch eine gänzliche Uebereinstimmung des Willens mit sich selbst. Denn ein heiliger Wille kann sich erstens nicht widersprechen, indem er bey dem einen sittlich guten auch jedes andere will. Er kann zweytens auch übrigens nicht im Widerspruche mit sich selbst seyn. Denn alles was ein heiliges Wesen will, will es nur, in so fern es um des Sittengesetzes selbst willen nothwendig ist, oder ohne Verletzung desselben gewollt werden kann. Das Sittengesetz gilt aber aus keinem andern Grunde für irgend ein Wesen, als weil es ohne allen Widerspruch mit sich selbst nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln will. Ein Wille also, der diesem Gesetze durchaus nachkäme, könnte in gar keinem Widerspruche mit sich selbst seyn.

Alle Zwecke, die ein heiliges Wesen sich vorsetzt, sind entweder der Befolgung des Sit-

tengesetzes untergeordnet, oder es setzt sie jenem Zwecke nach, d. h. es schränkt sie auf die Bedingung ein, daß sie mit jenem Zwecke bestehen können, wenn es sie nicht um jenes Zwecks selbst willen haben muß.

Anders verhält es sich mit einem unheiligen Wesen. Indem es in seinen Handlungen dem Sittengesetze widerspricht, widerspricht es sich selbst. Dieses erhellet gleichfalls daraus, daß es das Sittengesetz aus keinem andern Grunde als gültig anerkennen muß, als weil es sich nie zu widersprechen willens ist, und sich nie zu widersprechen schon durch die Natur seines vernünftigen Begehrungsvermögen, willens seyn muß.

Hierin, in diesem Wollen, ist das heilige und das unheiligste Wesen einander ähnlich, aber in dem Vollbringen liegt der unendliche Abstand.

Wie bey dem Wollen uns das Vollbringen fehlen kann, kann nicht befremden, wie aber unser Wollen mit unsern Handlungen selbst in einem eigentlichen Widerstreite ist, müßte um so mehr befremden, wenn die Erfahrung es uns nicht augenblicklich zu unserer Demüthigung zeigte. Aber wie vieles befremdet uns nicht bloß deswegen nicht, weil wir es unaufhörlich gesehen und wieder gesehen haben, wo wir uns hernach über nichts mehr wundern, als daß es

nicht früher unsere Verwunderung gereizt hat? Das mögte auch hier der Fall seyn.

Ich will mich an den Menschen, als ein unheiliges Wesen, halten. Wo irgend eine Pflicht von ihm übertreten wird, muß irgend ein Grund vorhanden seyn, der ihn dazu reizt. Denn sonst müßte die Pflicht, zu deren Erfüllung doch in ihm ein Grund liegt, unausbleiblich von ihm erfüllt werden. Jener Grund kann auch nichts anders seyn, als ein Zweck, den der Mensch, im Allgemeinen wenigstens will, und den die Pflicht nur auf eine gewisse Bedingung einzuschränken fordert. Es ist nichts anders, als sein Trieb nach Glückseligkeit, der nicht von selbst schon auf jene Bedingung eingeschränkt ist, sondern den der Mensch erst darauf einschränken soll. Denn nach Glückseligkeit zu streben, ist dem Menschen nicht überhaupt verboten; sondern nur mit Ueberschreitung gewisser Grenzen, in welche die Pflicht jenes Streben eingeschlossen wissen will, danach zu streben. Dieses Streben regt sich bey dem Menschen schon früher, als der Begriff der Pflicht bey ihm bis zu einem gewissen Grade ausgewickelt ist, ja selbst schon ehe er einen Begriff von Glückseligkeit hat. Dieses ist ganz begreiflich, so befremdend es Anfangs auch scheinen mag. Denn Glückseligkeit des Menschen ist nichts anders, als der Zustand eines

gänzlichen Wohlseyns für seine ganze Dauer; der Zustand, in welchem er die größtmöglichste Lust unterbrochen genösse, und von aller Unlust frey wäre. Der Mensch, der nach Lust unaufhörlich strebt, und alle Unlust unaufhörlich von sich zu entfernen sucht, strebt also von selbst nach Glückseligkeit, sein Streben ist auf diesen Punkt immer gerichtet, wenn er gleich zu dem Begriffe der Glückseligkeit sich noch nicht erhoben hätte.

Ist mir gleich kein anders unheiliges Wesen, als der Mensch selbst bekannt, so habe ich doch den Begriff von einem solchen unheiligen Wesen überhaupt genommen, der nicht allein auf den Menschen, sondern auch auf jedes andere Wesen, daß das Sittengesetz zwar für sich anzuerkennen genöthigt ist, demselben aber nicht unausbleiblich Folge leistete, sich anwenden ließe.

In so einem Wesen muß einmal ein Reiz liegen, durch den es seine Pflicht zu übertreten veranlaßt wird, auf der andern Seite aber auch ein Grund, der es nöthigen würde, seiner Pflicht unabläßig Genüge zu thun, wenn jener Reiz unwirksam wäre. Wäre das erste nicht; so würde die Uebertretung der anerkannten Pflicht unmöglich seyn: und wäre das letzte nicht; so würde das Wesen ganz und gar keine Pflicht anerkennen können. Ein unheiliges

Wesen denken wir uns aber als ein solches, welches einmal das Sittengesetz für sich als gültig anerkennt, dann aber auch diesem anerkannten Gesetze zuwider handeln kann.

Jener, wie dieser Grund, kann nichts anders als ein Trieb seyn, ein Vermögen, das sich zu äußern strebt, wo seiner Aeußerung nichts entgegen wirkt, und ein Trieb zu willkührlichen Handlungen, den ich hier einen Trieb in dem engern Sinne nennen will.

Denn nur in willkührlichen Handlungen kann ich eine Pflicht erfüllen, und nur in willkührlichen Handlungen kann ich sie verletzen. Der Trieb, der zur Verletzung der Pflicht reizt, will ich den eigennützigen, und den andern den uneigennützigen Trieb nennen. Denn jener Trieb bestimmt mich zu Handlungen, in so fern ich diese bloß in Rücksicht auf meine eignen Zwecke vornehme, unbekümmert in welchem Verhältnisse sie zu den Zwecken anderer stehen mögen. Dieser Trieb hingegen zu Handlungen, die ich nicht bloß in Rücksicht auf meine eignen Zwecke, sondern mit Rücksicht auf die Zwecke aller und jeder andern vernünftigen Wesen vornehme.

Der Grund hievon fällt in die Augen. Dieser Trieb ist eigentlich nichts anders, als das reine vernünftige Begehrungsvermögen,

oder das Begehrungsvermögen, in so fern es durch die reine praktische Vernunft bestimmt wird. Diese fordert aber nicht allein zu meinen eigenen Zwecken, sondern ebenfalls in Rücksicht auf die Zwecke aller übrigen vernünftigen Wesen, zu handeln.

Ich nannte vorhin ein Vermögen willkührlicher Handlungen einen Trieb in dem engern Sinne, und einen Trieb überhaupt ein Vermögen, in so fern es sich äußert, wo seine Aeußerung nicht gehindert wird. Hier scheint der höhere Begriff etwas zu enthalten, was dem niedrigern widerspricht, und dieser niedrigere also in sich widersprechend zu seyn. Denn ein Vermögen, das sich von selbst äußert, wo seine Aeußerung nicht gehindert wird, scheint kein Vermögen willkührlicher Handlungen seyn zu können. Denn willkührliche Handlungen gehen aus der Begierde nach einem Gegenstande hervor, oder es sind Handlungen, durch welche diese befriedigt werden soll. Solche Handlungen müssen wir uns aber als freye Handlungen denken.

Dieser anscheinende Widerspruch hebt sich indeß aus dem vorhergehenden. Denn eben deshalb, weil außer dem eigennützigen noch ein uneigennütziger Trieb in mir ist, der mich nöthigt, das Sittengesetz für mich als gültig anzuerkennen, muß es mir selbst möglich seyn,

die Aeußerung jenes Triebes zu hindern. Eben deshalb sind die Aeußerungen des eigennützigen Triebes, immer zwar frey und willkührliche Handlungen; weil aber dieser Trieb sich unaufhaltsam äußern würde, wenn ich ihm nicht durch Freyheit entgegen wirke, so ist er im eigentlichen Sinne ein Trieb.

Eben so ist auch der uneigennützige Trieb, nicht bloß dem Namen nach, sondern er ist in der That ein Trieb. Denn das, worauf er gerichtet ist, würde unausbleiblich erfolgen, wenn ich nicht selbst durch den uneigennützigen Trieb ihm entgegenwirkte.

Der eigennützige und uneigennützige Trieb müssen, wie schon aus dem bisherigen erhellet, bey einem unheiligen Wesen auf gewisse Art im Streite seyn. Denn die Aeußerung des eigennützigen Triebes kann an sich der Pflicht, und also auch der Aeußerung des uneigennützigen Triebes widersprechen. Zwey Triebe sind aber so weit im Streite, als die Aeußerung des einen nicht mit der Aeußerung des andern bestehen kann.

Wenn der eigennützige mit dem uneigennützigen Triebe gleich auf eine gewisse Art im Streite ist; so folgt doch keineswegs, daß beide durchaus mit einander streiten müssen, oder daß keine Aeußerung des einen dieser Triebe

mit der Aeußerung des andern bestehen könne. Dieses würde ungereimt seyn, da ein Wesen nur deshalb das Sittengesetz für sich als gültig anerkennen kann, weil es nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln kann. Dieses läßt sich aber nicht anders denken, als wo in ihm ein anderweitiger Grund vorhanden ist, der es veranlaßt, sich gewisse Zwecke vorzusetzen. Wo kann dieser Grund aber anders liegen, als in dem eigennützigen Triebe? Denn alle Handlungen, die ein unheiliges Wesen vornehmen mag, fließen aus Zwecken, die es sich durch diesen oder jenen Trieb vorzusetzen veranlaßt wird.

Der uneigennützige Trieb ist immer schwächer, und der eigennützige stärker. Mit andern Worten: durch die Aeußerung dieses Triebes würde die Aeußerung des ersten in jedem Falle gehindert werden, wenn hier nicht ein drittes wirksam wäre. Dieses dritte kann nichts anders als Freyheit seyn, durch welche jedes Wesen, welches das Sittengesetz für sich als gültig anerkennen muß, diesem Genüge zu leisten sich für vermögend halten muß.

Daß der eigennützige Trieb stärker als der uneigennützige bey einem unheiligen Wesen gedacht werden müsse, erhellet daher, weil sonst die Verletzung der Pflicht bey demselben nicht als möglich gedacht werden könnte.

Aber bey aller Stärke des eigennützigen Triebes muß es dem unheiligen Wesen doch möglich seyn, ihn dem uneigennützigen zu unterwerfen, d. h. auf die Bedingung einzuschränken, daß seine Aeußerung mit der Aeußerung jenes Triebes bestehen kann. Denn widrigenfalls würde die Erfüllung der Pflicht, und mithin die Pflicht selbst nicht möglich seyn. Denn diese fordert nichts anders, als den eigennützigen Trieb auf die Bedingung einzuschränken, daß er mit dem uneigennützigen bestehen könne.

In dieser Unterwerfung des eigennützigen unter den uneigennützigen Trieb besteht auch der ganze sittliche Werth eines unheiligen Wesens; oder seine Sittlichkeit in dem engsten Sinne. Diese ist nichts als Tugend, oder die Gesinnung dem Sittengesetze nachzukommen, selbst bey allen Anreizen es zu übertreten. Diese Tugend ist nicht Heiligkeit, ob sie dieser gleich in das Unendliche sich zu nähern sucht. Denn Heiligkeit ist die sittliche Güte eines Wesens, welches dem Sittengesetz unausbleiblich nachkommt, eines Wesens, das über allen Anreiz zur Sünde erhaben ist.

Verstehen wir im besondern Sinne unter Pflicht die sittliche Nothwendigkeit einer Handlung für ein Wesen, das an sich möglicherweise dem Sittengesetze zuwider handeln kann; so hat nur das unheilige Wesen Pflichten, und

seine Tugend ist nichts als der fortdaurende ernste Wille, mit einem Worte, die Gesinnung seiner Pflicht jederzeit nachzukommen. Die sittlichen Gesetze sind für dasselbe Vorschriften, das zu thun oder zu unterlassen, was es nicht von selbst thut oder unterläßt. Sie sind in so fern gleichsam als Gebote oder Vorschriften zu betrachten, an die es durch den Willen eines andern gebunden ist. Ich sage: sie sind gleichsam so zu betrachten; denn eigentlich ist doch das Sittengesetz ein Gesetz, das jedes vernünftige Wesen sich selbst giebt.

## XVII.

# Willkührliche und freye Handlungen.

Was sind willkührliche und was sind freye Handlungen, von welchen bis jetzt die Rede war?

Willkührliche Handlungen nennen wir diejenigen, durch welche eine Begierde befriedigt werden soll. Körperliche Handlungen, die ich z. B. vornehme, um mich eines begehrten Gegenstandes zu versichern, sind willkührliche Handlungen. Das Vermögen zu diesen nennen wir Willkühr.

Es erhellet schon, wie die Willkühr und das Begehrungsvermögen überhaupt sich unterscheiden. Von diesem geht unmittelbar nur das Begehren, von jener hingegen gehn durch das Begehren die Handlungen aus, durch

welche der begehrte Gegenstand wirklich gemacht werden soll. Handlungen meines Verstandes, Aeußerungen meiner körperlichen Kräfte, sind Wirkungen der Willkühr, wenn durch sie ein Gegenstand, den ich begehre, wirklich gemacht werden soll, sie sind aber nicht Handlungen des bloßen Begehrungsvermögens. Handlungen jener Vermögen sind aber alsdenn nicht willkührlich, wenn sie gar nicht von unserm Begehren abhängen. Ein Einfall, den das bloße Spiel meiner Gedanken herbey führt, ist keine willkührliche Handlung, wenn er gleich eine Handlung meines Verstandes ist.

Willkühr ist also nicht das Begehrungsvermögen überhaupt; sie besteht auch nicht in unsern übrigen Vermögen, in so fern diese außer Beziehung auf das Begehrungsvermögen betrachtet werden; sondern die Willkühr ist nichts anders als das Begehrungsvermögen selbst, in so fern der Gebrauch der übrigen Vermögen von demselben abhängt, dieses Vermögen, in so fern es zu dem Vollbringen dessen bestimmt, was wir begehren.

So wie man das sinnliche und verständige Begehren unterscheidet, eben so läßt sich auch die sinnliche und verständige Willkühr unterscheiden. Jene wird durch das sinnliche und diese durch das verständige Begehrungsvermögen geleitet.

Für willkührliche Handlungen nur erkennen wir das Sittengesetz als gültig. Dieses würde uns aber unmöglich seyn, wenn wir diese Handlungen, die es fordert, nicht als uns möglich betrachteten, oder voraussetzen müßten, daß es nicht lediglich von uns abhinge, das zu thun was das Gesetz fordert.

In so fern nennen wir diese Handlungen frey, und das Vermögen, so zu handeln, Freyheit.

Die Freyheit besteht also erstens in einer Unabhängigkeit, von Ursachen, die mich zu dem Gegentheile dessen nöthigen könnten, was ich frey thue, und andern Theils auch in dem Vermögen zu thun oder zu unterlassen, was der Pflicht wegen zu thun, oder zu unterlassen ist. Das erste ist die Freyheit im negativen und das letzte Freyheit im positiven Sinne.

Betrachte ich die Freyheit bey einem Wesen, wie der Mensch, dessen Begehrungsvermögen und Willkühr eines Theils sinnlich andern Theils aber vernünftig ist; so ist Freyheit im negativen Sinne, seine Unabhängigkeit von einer unwiderstehlichen Nöthigung des sinnlichen Begehrungsvermögens, und im positiven Sinne, sein Vermögen dem Sittengesetze selbst nachzukommen.

Ist aber der Wille, oder ist die Willkühr, oder ist sowohl der eine als die andere frey? — Sowohl dem einen als der andern müssen wir Freyheit beylegen. Daß der Willkühr Freyheit beygelegt werden muß, ergiebt sich schon aus dem obigen. Hieraus aber folgt schon von selbst, daß auch der Wille frey seyn müsse. Denn willkührliche Handlungen können zuletzt nur von dem Willen ausgehen, da Willkühr doch nichts anders ist, als das Begehrungsvermögen selbst, in so fern von demselben der Gebrauch der übrigen Vermögen abhängt.

Wäre der Wille selbst schon einer absoluten Nöthigung unterworfen, wie könnten alsdenn die übrigen Vermögen, deren Aeußerungen doch von diesem abhängen sollen, frey seyn? Wäre es dem Willen unmöglich, das zu wollen, was er des Sittengesetzes wegen doch wollen soll, wie wäre es der Willkühr möglich, das gewollte zu vollbringen?

Ich muß daher, weil ich die Willkühr mir negativ und positiv frey denken muß, mir auch den Willen in beiden Rücksichten frey denken.

Daß Kant dem Willen die Freyheit abspricht, und sie nur der Willkühr beygelegt wissen will *), wundert mich nicht; denn bey ihm

*) Met. der Sitten 1. Th. XXVII.

ihm ist Wille und praktische Vernunft ein und eben dasselbe, wie ich schon vorhin (S. 33.) bemerkt habe.

Alle unsere willkührlichen Handlungen sind auf der andern Seite auch einer Naturnothwendigkeit unterworfen. Eine jede derselben hängt, wie alles, was wir wahrnehmen können, von Ursachen ab, die sie bestimmen. Freyheit und Naturnothwendigkeit der Handlungen scheinen also mit einander in Streite zu seyn. Und doch können wir die letzte nicht leugnen, und eben so wenig die erste, da wir einmal das Sittengesetz für uns als gültig anzuerkennen genöthigt sind.

Kein Wunder also, daß der anscheinende Widerspruch zwischen Freyheit und Naturnothwendigkeit von jeher den Scharfsinn der Philosophen beschäftigte. Eine Prüfung aller Versuche, diesen Streit zu schlichten, oder vielmehr zu zeigen, daß hier nichts zu schlichten sey, würde für mich hier ein zu weitaussehendes Unternehmen seyn. Zu dem glaube ich um so mehr, mich nicht auf sie einlassen zu dürfen, da sie, wenigstens in Ansehung der neuern Versuche, von einem Schriftsteller auf eine so scharfsinnige Art angestellt ist, die kaum etwas zu wünschen übrig läßt *).

*) Leonhard Kreutzer skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens, mit Hinsicht auf

Nur dieses eine will ich hier bemerken, daß bey aller Nothwendigkeit einer willkührlichen Handlung, deren Gegentheil mir jetzt nicht mehr möglich war, die jetzt unter den Umständen, unter welchen sie vollbracht wurde, abgenöthigt und nicht frey war, ich diese Handlung doch als von meiner Freyheit ganz abhängig betrachten kann. Man glaube nur nicht, daß ich mich hier hinter die alte Unterscheidung zwischen unbedingter und bedingter Nothwendigkeit verstecken wolle, oder vielmehr, daß ich mich auf die alte Art hinter sie verstecken wolle. Denn wirklich glaube ich, daß jene Unterscheidung, wenn sie nur gehörig gebraucht wird, die Frage löset, wenigstens so weit, als jeder sie gelöset zu sehen wünschen muß.

Eine Nothwendigkeit meiner Handlungen, die durch Umstände bestimmt ist, die von meiner Willkühr gar nicht abhängen, mag immer eine bedingte Nothwendigkeit seyn; für mich aber gilt sie in praktischer Hinsicht der unbedingten Nothwendigkeit gleich. — Aber auch eine bedingte Nothwendigkeit unter solchen Umständen, welche Umstände selbst durch mich auf eine freye Art wirklich gemacht sind?

Die neuesten Theorien über dieselbe. Gießen 1793.

Wenn wir einer Handlung Freyheit beylegen, so behaupten wir, daß sie ganz unser Werk sey, ganz von unserm Willen abhänge. Und das ist möglich, wenn diese Handlung gleich jetzt, durch meinen Willen nicht mehr zu hintertreiben seyn mögte, weil ich sie selbst mir unwidertreiblich gemacht habe. Ich verletze in diesem Augenblicke eine Pflicht, und in diesem Augenblicke mußte ich vielleicht sie verletzen, und durch meine Freyheit mußte ich sie verletzen, weil selbst mir die Erfüllung meiner Pflicht für diesen Fall unmöglich gemacht hatte, weil ich das nicht vorhin that, was ich nicht hätte unterlassen sollen, wenn mir jetzt in diesem Augenblicke die Erfüllung meiner Pflicht möglich seyn sollte.

Es kann also die ganze Reihe meiner Handlungen, alles was ich bis auf diesen Augenblick vollbrachte, und alles, was ich von diesem Augenblicke an vollbringen werde, von meiner Freyheit abhängen, und doch ist es möglich, wenn ich mich einmal innerhalb dieser Reihe von Handlungen befinde, nichts mehr von meiner Freyheit abhängt, daß ich jetzt vielleicht handeln muß, weil ich gehandelt habe. Die ganze Reihe meiner Handlungen hing wenigstens durch ihren Anfang von mir ab, wenn gleich in dem Fortgange Nothwendigkeit auf

Nothwendigkeit sich häuft. Nothwendigkeit nicht allein in einzelnen Handlungen; sondern auch Nothwendigkeit in Gesinnungen, aus welchen jene Handlungen fließen, der guten sowol als der bösen.

Das Gute was ich thue, verliert nichts von seiner Verdienstlichkeit, aber auch von der Schuld kann ich mich nicht frey sprechen, wenn ich gleich von Laster zu Laster fortgerissen würde. Denn durch meine Freyheit selbst wagte ich mich in den Strom, dem ich hernach folgen muß, wohin er mich treiben mag.

Dieses ist schrecklich; von einer einzelnen Handlung des Menschen scheint alles abzuhängen; ein einziger Fehltritt scheint diesem zufolge auf ewig ein Abfall von dem Guten, und alle Möglichkeit der Rückkehr abgeschnitten zu seyn.

Allein wenn gleich einzelne Handlungen in dem Momente, wo ich sie vollbringe, unwidertreiblich seyn mögen; so folgt doch nicht, daß sie alle es sind. Jede Handlung als Erscheinung hängt zwar immer von dem ab, was in der Reihe der Erscheinungen ihr vorherging, aber auch von jedem Momente, wo ich handele, hebt eine neue Reihe von Erscheinungen an, die ohne meine Handlung nicht dieselbe seyn würde, welche sie jetzt ist. Ich bestimme also diese Reihe von Erscheinungen, zu welcher

meine wahrnehmbaren Handlungen gehören, immer zum Theil selbst. Es ist daher möglich, daß eine Handlung zwar durch alles, was in der Reihe der Erscheinungen vorhergeht, bestimmt, aber durch dieses allein nicht zureichend bestimmt wird. Es scheint also dem Menschen nicht alle Rückkehr von dem Bösen abgeschnitten zu seyn.

Dennoch ist die Aussicht immer noch trübe, aber vielleicht erheitert sie sich auf die herrlichste Art. Vielleicht, daß ich durch eben die Verirrungen, die mich auf immer von dem Guten abzuführen scheinen, zuletzt selbst zu dem Guten zurückgeführt werde, oder daß ich mich selbst zu demselben auf eine freye Art wende, daß ich von einem Widerspruche in den andern geworfen, mich um so eifriger zum Guten wende, das ich dann nicht bloß im Allgemeinen will, wie ich es immer wollen mußte, sondern das ich dann von ganzer Seele liebe und über alles liebe.

Die Gründe dieser meiner Ueberzeugung, sind zu sehr in mein ganzes System verflochten, als daß ich sie hier ausheben könnte.

Vielleicht ist für diejenigen von meinen Lesern, die mit meinem Systeme nicht unbekannt sind, folgendes hinlänglich.

Der Mensch, welcher unsittlich handelt, ist im Widerspruche mit sich selbst, er thut et-

was, das dem widerspricht, was er will. Dieses Widerspruchs zwischen seinem Wollen und Thun ist er sich nicht unmittelbar bewußt. Allein eben so wie die Folgen, die aus einem Irrthum fließen, diesen Irrthum als Irrthum offenbaren, kann ich auch im Fortgange meines unsittlichen Wandels des Widerspruchs mit mir selbst inne werden. Ich kann inne werden, daß mein pflichtwidriges Streben, so gut es auch im Anfange mit sich selbst und zu allen meinen Wünschen zu stimmen schien, sich in der Ordnung der Dinge, die ich bis dahin immer zwar ahndete, dann aber erst sehe, sich selbst vereiteln müsse. Diese Ordnung ist die sittliche, die mich selbst zu allem sittlich Guten, und durch dieses zu meiner ganzen Bestimmung führt, zu einer Glückseligkeit, die in dieser sittlichen Ordnung ganz mein Werk ist; die eben deshalb, weil sie, wenn diese Ordnung vorhanden ist, nicht mehr als von dem Zufalle abhängig betrachtet werden kann, Seligkeit genannt werden muß.

Mit meiner obigen Voraussetzung, daß eine Handlung frey seyn könne, wenn diese Handlung gleich, indem sie geschieht, nicht mehr von meiner Freyheit abhängt, stimmt auch das Urtheil des gemeinen Verstandes zusammen. Jedermann ist nehmlich überzeugt, daß niemand zu etwas Unmöglichen verpflichtet seyn könne. Gleichwohl würde ich mit der Un-

möglichkeit ein gegebenes Versprechen zu halten, mich nicht bey ihm entschuldigen können, wenn die Erfüllung desselben von mir gefordert würde. Denn jedermann würde antworten, daß ich selbst es bin, durch den mir die Erfüllung meiner Pflicht unmöglich ist, entweder weil ich etwas versprochen habe, wovon ich wußte, daß es nicht in meiner Gewalt steht, oder weil ich die Erfüllung desselben mir durch meine Schuld unmöglich gemacht habe. Vergehungen, die jemand sich im leidenschaftlichen Zustande hat zu Schulden kommen lassen, glauben wir eben so, ihm immer zurechnen zu können, wenn wir gleich voraussetzen, daß die Gewalt der Leidenschaft ihn zu handeln genöthigt hat. Wir setzen in diesem Falle voraus, daß nur durch seine Schuld die Leidenschaft die Gewalt über ihn habe gewinnen können, durch welche es ihm jetzt unmöglich war, seine Pflicht zu thun.

## XVIII.

# Willkührliche Handlungen, als Gegenstand der Rechts- und Sittenlehre.

Die Sittenlehre oder Pflichtenlehre sowohl als die Rechtslehre betrachtet willkührliche Handlungen als solche; die erste als Handlungen, zu welchen ich verpflichtet bin, die letzte als Handlungen, auf welche ich ein Recht habe. Die erste bestimmt, wozu ich meine Willkühr selbst durch Freyheit bestimmen soll; die letzte, was ich in Ansehung meiner, als von der Willkühr anderer unabhängig betrachten kann.

Man kann gegen das, was ich so eben von der Sittenlehre sagte, nicht einwenden, daß die Pflicht in vielen Fällen auch Unterlassungen fordere. Denn so wahr dieses ist, so fordert die Pflicht doch Unterlassungen, zu welchen ich mich selbst bestimme, nicht Unterlassungen, welche von meinem Willen unabhängig sind.

Kant behauptet, die Ethik gebe Gesetze, nicht für die Handlungen, sondern nur für

die Maximen der Handlungen *). Daß die Ethik Gesetze für die Maximen der Handlung gebe, erhellet leicht aus dem vorhergehenden. Denn die Ethik betrachtet die Pflicht als Pflicht. Meine Pflicht erfülle ich aber nur da, wo ich die Handlungen, die das Gesetz von mir fordert, um des Gesetzes willen thue, oder um des Gesetzes selbst willen ihm Folge leiste. Befolge ich ein Gesetz um sein selbst willen, so ist dieses Gesetz eine Maxime die ich habe. Dieser Beweis ist im Grunde eben derselbe, als der den Kant für diese Behauptung führt. Kant nemlich stützt sie auf einen Zweck, den ich zu haben verpflichtet bin. Nur darin ist mein Beweis von dem Kantischen verschieden, daß ich darin schon selbst voraussetze, die Ethik enthalte Gesetze für die Handlungen. Kant leugnet dieses, daß die Ethik Gesetze für Handlungen zum Gegenstande habe, oder wie er sich ausdrückt, Gesetze gebe, ausdrücklich; — aber aus welchem Grunde? „Weil das jus Gesetze für die Handlungen giebt."

Gesetzt das jus gebe Gesetze für Handlungen, würde hieraus folgen, daß dieses nicht auch die Ethik könne? Dieses kann nicht folgen, weil sein Gegentheil wahr ist, und selbst deshalb wahr

*) Met. der Sitten, 2. Theil, S. 18. 20.

ist, weil die Ethik Gesetze für die Maximen der Handlungen enthält, oder Gesetze, nach welchen ich mir gewisse Maximen vorschreiben soll. Denn jeder sieht sogleich, daß ich zu einer Handlung verbunden bin, wenn ich die Maxime derselben zu haben verbunden bin; das Gesetz, das mir das letzte gebietet, ist auch ein Gesetz für die erstern, oder ein Gesetz für die Handlungen selbst deren Maxime ich zu haben verpflichtet bin.

Wie Kant auf die eben beurtheilte Behauptung gekommen ist, ist mir ganz begreiflich, nemlich durch seine Eintheilung der Pflichten in ethische und Rechtspflichten. Ist diese Eintheilung einmal gemacht, und soll die Rechtslehre die Pflichten zum Gegenstande haben, deren Erfüllung jederzeit gefordert werden kann; so bleiben für die Ethik die Pflichten übrig, welche Ausnahmen gestatten. Wie diese Ausnahmen möglich sind, will nun Kant daraus begreiflich machen, daß die Ethik Gesetze nur für die Maximen der Handlungen, nicht für die Handlungen selbst gebe *). Was es mit diesen Ausnahmen für eine Bewandniß habe, darüber habe ich mich schon oben erklärt. Die Gesetze nemlich, von welchen Ausnahmen möglich seyn sollen, oder von welchen vielmehr

*) ebend. S. 20.

in gewissen Fällen die Ausnahme zu machen selbst Pflicht ist, gelten nur mit einer stillschweigenden Einschränkung. Ohne diese Einschränkung genommen, kann aus dem oben angegebenen Grunde, die Befolgung des einen dieser Gesetze mit der Befolgung des andern in Streite seyn; mit diesen Einschränkungen gedacht läßt aber so wenig das eine als das andere Gesetz eine Ausnahme zu. Auf eine ähnliche Art verhält es sich mit den Maximen, die ich zu haben verbunden bin, wenn die Befolgung der einen Maxime, durch die Befolgung der andern beschränkt werden soll.

Hier kann die Pflicht auch nur gebieten, solche Maxime mit gewissen Einschränkungen, und nicht ohne alle Einschränkung zu haben. Denn eine Maxime haben, und doch nicht jederzeit nach dieser Maxime handeln sollen, hieße in allen Fällen einer Regel folgen sollen, und ihr doch nicht in allen Fällen folgen sollen. Denn eine Maxime ist doch nichts anders, als eine Regel, die jemand für seine Handlungen sich selbst als gültig vorschreibt. Eine Regel ist aber nothwendigerweise allgemein, und kann nur die Ausnahmen leiden, wenn sie nicht in der Allgemeinheit gilt, in welcher sie vorgestellt wird.

So scheinbar widersprechend es ist, von einer Pflicht eine Ausnahme machen zu sollen,

eben so scheinbar widersprechend ist es also auch, nach einer Maxime handeln, und von dieser Maxime, in welchem Falle es auch sey, eine Ausnahme machen sollen.

Kant scheint zwar Ausnahmen von der Maxime einer Handlung nicht zulassen zu wollen. Denn, nachdem er den Satz aufgestellt hatte, daß die ethischen Pflichten von weiter, die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit sind, sagt er: „Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubniß zu Ausnahmen von der Maxime einer Handlung verstanden, sondern nur die Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere.“ Allein eine Pflichtmaxime durch die andere einschränken, — was heißt es anders als von ihr um dieser willen eine Ausnahme machen?

Die Ethik hat aber nicht allein die Pflichten zum Gegenstande, von denen Ausnahmen möglich sind; sondern alles was Pflicht heißt, in so weit es als Pflicht betrachtet wird, das heißt, als etwas, das nicht allein nach einem Gesetze zu thun oder zu lassen ist; sondern das auch um dieses Gesetzes selbst willen zu thun oder zu lassen ist. Die Rechtslehre ihrerseits, hat mit der Pflicht, als Pflicht nichts zu thun; sondern sie betrachtet diese nur ihrem Gegen-

stande nach, in so fern sie durch Rechte bestimmt ist. Sie beschäftigt sich nicht eigentlich mit Gesetzen für Handlungen, das heißt, nach denen ich handeln soll, ob diese gleich aus jeder Behauptung, die in die Rechtslehre gehören mag, fließen.

Aus diesem Grunde kann die Pflichtenlehre, wenn ihr die Rechtslehre einmal vorausgeschickt ist, alle Pflichten, die schon aus dem Rechte fließen, aus ihr entlehnen, wenn sich diese auch an sich von dem Rechte unabhängig müßten darthun lassen. Auf die erste Art zu verfahren ist am zweckmäßigsten, aus Gründen, welche sich aus dem vorhergehenden (Unterf.) ergeben.

Meines Wissens ist Kant der erste, der diesen Weg eingeschlagen ist. Wolf hat zwar schon vor ihm seiner Moral das Naturrecht vorausgeschickt. Allein Wolf verstand unter Ethik nicht die Wissenschaft von den Pflichten überhaupt; sondern die Wissenschaft von einer besondern Art von Pflichten, welche dem Menschen obliegen, in so fern die Erfüllung der Pflichten für ihn gewissen Hindernissen unterworfen ist, und unter Naturrecht die Wissenschaft aller übrigen Verbindlichkeiten und natürlichen Rechte des Men-

schen *), oder vielmehr, wie er die Sache vorstellte, war das Naturrecht die Wissenschaft der Pflichten und Rechte, und die Ethik eine Anweisung, die erkannte Pflicht in Ausübung zu bringen.

*) Ethica Pars I. Prol. §. 1. 3. Jus nat. Pars I. Prol. §. 1. not.

## XIX.

# Giebt es sittlich gleichgültige Handlungen?

Sittlich gleichgültig wäre eine solche Handlung, die so wenig sittlich gut als sittlich böse wäre.

Daß eine Handlung sittlich gleichgültig seyn könne, wenn sie bloß im Allgemeinen betrachtet wird, ist keinem Zweifel unterworfen. Nur darüber ist man uneins, ob eine völlig bestimmte individuelle Handlung sittlich gleichgültig seyn könne.

Wir haben in dem vorhergehenden bey der Sittlichkeit einer Handlung zweyerley unterschieden, das Materiale und Formale. In Ansehung des letzten kann keine Handlung sittlich gleichgültig seyn, wie schon (S. 103.) gezeigt ist, gesetzt auch, daß das Materiale der-

selben sittlich gleichgültig wäre. Es kann also nur die Frage seyn, ob nach ihrem Materiale eine Handlung sittlich gleichgültig seyn könne, mit andern Worten, ob jede Handlung, in Ansehung desselben, als geboten oder verboten betrachtet werden müsse.

So will ich mit Fleiß die Frage ausdrücken, aus Gründen, die sich weiter unten ergeben werden.

Daß es solche, weder gebotene noch verbotene Handlungen gebe, scheint mir aus folgenden Gründen unleugbar. Das Sittengesetz gilt für mich nur, um, ohne Widerspruch mit mir selbst, nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln zu können. Hier muß es nun nicht allein möglich seyn, mir gewisse Zwecke, ohne Verletzung des Sittengesetzes vorzusetzen, sondern mir auch frey stehen, ob ich diese Zwecke mir vorsetzen wolle, oder nicht wolle. Denn ein Wesen, daß nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln könnte, und dem jeder seiner Zwecke, durch welch ein Gesetz es auch seyn mag, schon angewiesen wäre, scheint mir widersprechend.

Sind meiner Wahl gewisse Zwecke überlassen, so müssen mir auch willkührliche Handlungen überlassen seyn, durch welche jene Zwecke erreicht

erreicht werden sollen. Diese Handlungen müssen mir erlaubt seyn, zu ihnen bin ich gleichwohl nicht verpflichtet, da ich sie nur um eines Zwecks willen vornehme, den ich erlaubter Weise, sowol nicht haben könnte, als ich ihn erlaubter Weise habe.

Man sieht es gleich, daß ich keineswegs behaupte, daß zu einem solchen Zwecke mir deshalb eine jede Handlung erlaubt seyn müsse.

Durch den Beweis, den ich so eben für die sittlich gleichgültigen Handlungen glaube geführt zu haben, komme ich auf einen andern.

Es giebt Zwecke, die ich zu haben verpflichtet bin. Zu diesen Zwecken bin ich mithin auch zu handeln verbunden. Wenn nun einer diesen Zweck auf mehrfache Art zu erreichen stände, und zwar auf die eine so gut als auf die andere; warum sollte mir es alsdann nicht freystehen, auf diese Art vielmehr als auf jene mich seiner zu versichern? Auf irgend eine Art zu diesem Zwecke zu handeln, ist hier allerdings Pflicht für mich; aber vielmehr auf diese als auf jene Art dazu zu handeln, ist in dem angenommenen Falle keine Pflicht vorhanden. Dieses muß also sittlich gleichgültig seyn. Daß ich hier voraussetzte, ein Zweck könne auf mehrfache Art erreicht werden, glaube ich voraus-

setzen zu können, da das Gegentheil davon sich schwerlich mögte beweisen lassen.

Ich weiß nicht, ob diejenigen, welche sittlich gleichgültige Handlungen überhaupt leugnen, die sittliche Gleichgültigkeit der Handlungen, in Ansehung des Materialen der Handlung leugnen, ob sie behaupten, keine Handlung sey in Ansehung desselben weder gut noch böse, oder ob sie die Gleichgültigkeit in Ansehung der Handlung, im Ganzen, sowohl in Ansehung des Formalen als Materialen der Handlung bestreiten.

Das erste mag nun seyn oder das zweyte, so finde ich ihre Beweise dieser Behauptung immer unrichtig.

Wolf sagt, die freyen Handlungen sind entweder gut oder böse, weil jede freye Handlung entweder die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Menschen befördert *). Die Richtigkeit dieses Grundes, daß jede Handlung entweder unsere Vollkommenheit oder Unvoll-

*) Phil. pract. univ. p. 1. §. 53. Actiones vel sunt bonae vel malae. Wenn Wolf in der Anmerkung hinzusetzt: Nondum inquirimus, utrum dentur actiones liberae quae neque bonae sunt, neque malae sed indifferentes; so weiß ich dieses nicht mit dem ersten zu vereinigen.

kommenheit befördere, will er daraus beweisen, daß jede freye Handlung entweder durch eben die Endursachen bestimmt werde, als die natürlichen Handlungen, oder durch Endursachen, die von denselben verschieden sind, die ersten aber den Menschen vollkommner, die letzten unvollkommner machen. — Allein wer sieht nicht, daß das letzte falsch ist, daß nicht jede Handlung, die durch Bestimmungsgründe bestimmt ist, welche von den Bestimmungsgründen der natürlichen Handlungen verschieden sind, nicht deshalb böse sey. Denn sie kann durch verschiedene Bestimmungsgründe bestimmt seyn, ohne durch entgegengesetzte bestimmt zu seyn.

Auch Herr Heydenreich hat mich mit seinem Scharfsinn nicht überzeugen können, daß es sittlich-gleichgültige Handlungen gebe. „Es „hat nemlich, sagt er *), den Anschein, als „ob man mit Annahme von Zwangsrechten „moralisch indifferente Handlungen zulasse, „und auf diese Weise der Vernunft widerspreche, als welche in jedem Falle mit Nothwendigkeit über unsere Freyheit gebietet. Allerdings ist der Rechthabende an und für „sich jederzeit verpflichtet, nie bloß befugt, „an und für sich darf er nie; sondern



*) ibid. §. 51.

„soll immer *)." — Der Schluß dieser Stelle zeigt, daß Herr H. die sittlich gleichgültigen Handlungen in eben dem Sinne leugne, in welchem ich sie behaupte, und aus dem Grunde leugnet, weil die Vernunft in jedem Falle über unsere Freyheit mit Nothwendigkeit gebietet.

Die Vernunft gebietet in jedem Falle über unsere Freyheit mit Nothwendigkeit, heißt hier also: die Vernunft gebietet für jeden Fall etwas, was in demselben insbesondere zu thun, oder zu unterlassen ist, nicht, sie gebietet mit Nothwendigkeit, zu fragen, ob für diesen Fall insbesondere eine Pflicht statt finde, oder nicht. Jenes aber, dünkt mich, ist ja noch die Frage, so lange man noch nicht voraussetzt, daß es keine sittlich gleichgültige Handlungen gebe.

Die Vernunft gebietet allerdings bey jeder unserer Handlungen, sie auf eine gewisse Bedingung einzuschränken, und eben deshalb auf ihre Forderungen jederzeit, wo wir auch handeln, Rücksicht zu nehmen. Dabey aber ist es doch immer möglich, daß uns noch ein Spielraum offen gelassen ist, daß wir in manchen Fällen, so oder anders handeln können, ohne die Bedingungen zu überschreiten, auf welche nach der Vernunft unsere Handlungen einzuschränken sind.

*) System des Naturrechts 1. Thl. S. 7.

Ich finde mich noch weniger überzeugt, wenn Herr Heydenreich anderwärts *) sagt, „die sittlichen Gesetze thun weiter nichts als sie gebieten, und ihr ganzes System bestimmt für jeden einzelnen Fall eine einzig mögliche sittlich gute Handlung.“ Denn daraus, daß sittliche Gesetze nichts weiter thun, als gebieten, folgt noch keineswegs, daß es gar keine Handlung, kein Thun oder Lassen gebe, das mir auf irgend eine Art frey gelassen wäre.

Schon seit geraumer Zeit aufmerksam auf die Frage, ob es sittlich gleichgültige Handlungen gebe, mußte es mir um so mehr willkommen seyn, sie von Herrn Tieftrunk **) untersucht, und sehr angenehm, ihn mit mir einig zu sehen. Er sagt nemlich, das sittliche Gesetz zerfalle in ein dreyfaches Gesetz, indem es einige Handlungen gebietet, andere verbietet, und noch andere weder gebietet noch verbietet, oder erlaubt. Da bey einer erlaubten Handlung aber auf die Abwesenheit des Widerstreits derselben mit dem Gesetze geachtet werden soll; so gebe es keine völlige Gleichgültigkeit.

*) ebend. 2. Th. S. 25. 26.

**) Philosophische Untersuchungen über das Privat- und öffentliche Recht S. 59-62.

Herr T. leugnet also sittlich-gleichgültige Handlungen in eben demselben Sinne, in welchem ich sie vorhin (S. 103.) leugnete, und behauptet sie in eben demselben Sinne, in welchem ich sie behauptete. Nur in einem Grunde, welchen er für seine Behauptung vorträgt, bin ich nicht einig mit ihm, wenn ich anders voraussetzen darf, daß er sich mit der Deutlichkeit, welche man bey ihm gewohnt ist, ausgedrückt habe. Er sagt nemlich, „für den Menschen gebe es keine sittlich gleichgültige Handlungen, weil jede Handlung entweder die Folge der Triebfeder des Gesetzes, oder eines Antriebes sey, der dieser widerstreitet.“ *) Denn eine Handlung, die nicht aus der Triebfeder des Gesetzes erfolgt, erfolgt deshalb nicht sofort aus einem Antriebe, der dieser widerstreitet, obgleich immer aus einem Antriebe, der von der Triebfeder des Gesetzes verschieden ist.

Denn in dem, was das Gesetz als erlaubt bestimmt, kann ich nicht nach der Triebfeder des Gesetzes handeln, weil sonst das Gesetz es nicht erlauben, sondern vielmehr gebieten würde. Nur da, wo eine Handlung nicht in Ansehung ihres Materiale gleichgültig ist, ist es möglich bey ihr das Gesetz zur Triebfeder zu haben. In dem ersten Falle handele ich immer

*) ebend. S. 62.

aus einem Antriebe, der von jener Triebfeder verschieden ist, aber nicht aus einem Antriebe der ihr widerstritte. Denn sonst müßte ich pflichtwidrig handeln.

Was ich hier gesagt habe, besteht mit meiner obigen Behauptung, daß ich auch bey jeder sittlich erlaubten Handlung, auf die Erlaubniß des Gesetzes Rücksicht nehmen müsse. Thue ich dieses, so ist jene Erlaubniß doch keine Triebfeder; sondern nur einer conditio sine qua non meiner Handlung.

## XX.

# Erlaubnißgesetze.

Die Frage, ob es Erlaubnißgesetze gebe, ist nicht so schwer als man sie gewöhnlich betrachtet *), sondern vielmehr leicht entschieden, wenn der Sinn derselben erst gehörig bestimmt ist.

Alles hängt hierbey davon ab, was Erlaubniß und Gesetz ist.

Erlaubt nennt man nemlich nicht allein jede Handlung, in so fern sie so wenig geboten, als verboten ist; sondern in einer weitern Bedeutung ist alles erlaubt, was dem Gesetze nicht widerspricht, gesetzt auch, daß es um des Gesetzes willen nothwendig oder geboten ist.

*) Daries observ. juris nat. Tom. I. observ. XXVI.

Gesetz ist einmal eine Regel, in so fern sie irgend etwas als nothwendig bestimmt, dann auch insbesondere eine Regel, in so fern sie Handlungen als nothwendig bestimmt. Nicht jede Regel, welche in Ansehung derselben etwas als nothwendig bestimmt, ist alsdann ein Gesetz.

Soll ein Gesetz eine Regel seyn, die eine bejahende oder verneinende Handlung selbst fordert, so ist ein Erlaubnißgesetz, wenn es eine Erlaubniß, in welcher Bedeutung diese auch genommen werden soll, unmittelbar bestimmen soll, in sich unmöglich.

Für erlaubte Handlungen in dem engern Sinne kann es keine solche Gesetze geben, weil jedes Gesetz gebietet, oder verbietet, das Gebotene aber so wenig als das Verbotene so erlaubt seyn kann. Für erlaubte Handlungen in dem weitern Sinne kann es solche Gesetze eben so wenig geben. Denn aus einem Gesetze, daß eine Handlung gebietet, folgt freylich, daß diese Handlung erlaubt, oder nicht im Widerspruche mit den Sittengesetze sey, aber dieses wird nicht unmittelbar von dem Gesetze ausgesagt oder bestimmt.

Soll Gesetz eine Regel seyn, die überhaupt unmittelbar Handlungen fordert, und als erlaubt bestimmt, es sey nun, daß es die Erlaubniß zu diesen Handlungen un-

mittelbar aussagt, oder daß diese doch aus ihm folgt; so erhellet leicht, daß jedes Gesetz auch erlauben müsse; das Verbot erlaubt alsdann die Unterlassung, das Gebot hingegen die Begehung einer Handlung. Für eine Handlung, die bloß erlaubt wäre, könnte es alsdann keine Gesetze geben.

Für dieses bloß Erlaubte giebt es nun Gesetze, vorausgesetzt, daß wir unter Gesetz eine Regel verstehen, in so fern sie irgend etwas als nothwendig bestimmt, wenn dieses gleich nicht irgend eine Handlung als nothwendig bestimmen kann.

Ein Erlaubnißgesetz würde also ein Gesetz seyn, welches die Erlaubtheit von Handlungen unmittelbar bestimmte. Der Begriff eines solchen Gesetzes ist ohne Widerspruch, denn es bestimmt nicht die erlaubte Handlung selbst als nothwendig; sondern nur die Erlaubtheit mithin eine Bestimmung der Handlung.

Eine Art dieser Erlaubnißgesetze sind die eigentlichen Rechtsgesetze. Denn ein Rechtsgesetz als solches giebt mir ein Recht, etwas zu thun oder zu unterlassen, oder es giebt mir eine gewisse Erlaubniß zu einer Handlung, die Erlaubniß nemlich die Handlung vorzunehmen, ohne irgend jemandes Recht zu verletzen, oder ohne einer

Pflicht zuwider zu handeln, die dem Rechte des andern entspricht.

Von diesem rechtlich Erlaubten ist das sittlich oder ethisch Erlaubte unterschieden. Denn nur sittlich erlaubt zu seyn, ist es nicht genug, daß eine Handlung nicht im Widerspruche mit meinen Rechtspflichten ist; sondern sie muß mit allen und jeden sittlichen Gesetzen außer Widerspruche, und wenn sie sittlich erlaubt im engern Sinne seyn soll, auch durch keines dieser Gesetze geboten seyn.

Was in Ansehung eines gewissen Gesetzes erlaubt ist, kann leicht aus diesem Gesetze selbst gefunden werden. Die Frage ist nur, ob es ein allgemeines Gesetz für dasjenige, was überhaupt sittlich erlaubt ist, gebe.

Dieses Gesetz läßt sich leicht aus dem Gesetz für alles was Pflicht, und das was pflichtwidrig ist, finden, und ist kein anders, als der schon vorhin (S. 104. aufgestellte Satz):

Eine Handlung ist sittlich gleichgültig, wenn ich so wenig wollen kann, daß die Maxime derselben, als daß die Maxime ihres Gegentheils allgemein sey.

Denn sittlich gleichgültige und erlaubte Handlungen in dem engern Sinne, sind ein und eben dasselbe.

Um nach diesem Gesetze zu beurtheilen, ob eine Handlung sittlich erlaubt im engern Sinne ist, oder nicht, muß natürlicherweise diese Handlung in ihrer ganzen für mich erkennbaren Individualität betrachtet werden.

# XXI.

## Verhältniß des rechtlich Erlaubten zu dem sittlich Erlaubten.

Das Verhältniß des rechtlich und des sittlich Erlaubten verdient hier eine nähere Betrachtung, und um so mehr, da dieses Verhältniß nicht immer gehörig in Betracht gezogen wird.

Es ergiebt sich von selbst, daß etwas rechtlich erlaubt seyn könne, ohne sittlich erlaubt zu seyn, daß aber alles, was mir sittlich erlaubt ist, auch rechtlich erlaubt seyn müsse. Denn was ich thun kann, ohne irgend eine Verbindlichkeit zu verletzen, das muß ich auch thun können ohne einer Rechtspflicht, welche mir obliegt, entgegen zu handeln. Rechtlich ist mir jeder Gebrauch meines Rechts erlaubt, hingegen nicht sittlich. Rechtlich erlaubter Weise kann der Gläubiger in jedem Falle auf

Zahlung seiner Forderung dringen, rechtlich erlaubter Weise kann ich eben so jeden Gebrauch von meinem Eigenthum machen; aber in wie vielen Fällen hebt eine anderweitige Pflicht, die ich habe, diese Erlaubniß nicht auf?

Es kann nemlich einmal seyn, daß die Pflicht mir den Gebrauch meines Rechts untersagt, und anderntheils auch seyn, daß sie einen gewissen Gebrauch desselben selbst gebietet. Zur Nachsicht gegen meinen Schuldner habe ich allerdings ein Recht, allein wenn ich durch Nachsicht gegen meinen Schuldner selbst außer Stand gesetzt würde, meinen Gläubiger zu befriedigen; so würde jene Nachsicht selbst sittlich unerlaubt werden.

Wo die Pflicht mir selbst den Gebrauch meines Rechts gebietet, kann dieser nicht sittlich erlaubt in dem engern Sinne seyn, weil in dem engern Sinne etwas nur sittlich erlaubt ist, in so fern es so wenig geboten als verboten ist.

Daß die Pflicht selbst einen großen Gebrauch meiner Rechte fordern könne, erhellet daher, daß ich jede meiner Pflichten nur durch den Gebrauch eines Rechts erfüllen kann. Denn das, was ich zur Erfüllung meiner Pflicht thue oder unterlasse, muß ich zu thun oder zu unterlassen ein Recht haben. Mein Recht gebrauche

ich aber da, wo ich das thue worauf ich ein Recht habe.

Ein anscheinender Widerspruch zwischen dieser und einer kurz vorher aufgestellten Behauptung, daß ich selbst verpflichtet seyn könne, mein Recht ungebraucht zu lassen, hebt sich von selbst. Denn wenn ich ein Recht ungebraucht lasse, und hiezu selbst ein Recht habe, so gebrauche ich hier immer noch ein Recht, wenn gleich nicht das Recht, dessen Gebrauchs ich mich enthalte.

Hierauf beruht auch der Unterschied zwischen der Güte im engsten Sinne und der Billigkeit. Güte im besondern Sinne äußert sich in der Erfüllung der unvollkommenen Pflichten gegen andere. Geschieht dieses durch den Nichtgebrauch eines Rechts gegen denselben; so ist es Billigkeit: und durch den Gebrauch eines Rechts zu seinem Vortheile; so ist es Güte im engsten Sinn oder Gütigkeit. Wer durch Gaben dem Dürftigen von seinem Ueberflusse mittheilt, ist gegen denselben gütig, nicht billig, hingegen wer von einer Forderung absteht, billig.

## XXII.

# Entwickelung des Begriffs von einem Gute und der verwandten Begriffe.

---

Der Begriff eines Guts und Uebels bezieht sich immer auf das Begehren. Wenn von dieser Beziehung abstrahirt wird; so kann so wenig von einem Gute als einem Uebel die Rede seyn. Gut nennen wir nemlich etwas in so fern es nach den Gesetzen des Begehrungsvermögens begehrt werden muß. Glückseligkeit ist ein Gut für das sinnlich verständige, Sittlichkeit für das rein verständige Begehrungsvermögen des Menschen. Eben deshalb nennen wir Handlungen, die mit dem Sittengesetze übereinstimmen, gute Handlungen. Denn

nach

nach den Gesetzen des rein verständigen Begehrungsvermögens müssen sie begehrt werden.

Dem Gut setzen wir das Uebel entgegen, als welches nach den Gesetzen des Begehrungsvermögens verabscheuet werden muß. Schmerzen und Beschwerlichkeiten sind Uebel für das sinnliche Begehrungsvermögen; was mit unsern Zwecken streitet, nennen wir ein Uebel in Rücksicht auf unser verständiges Begehrungsvermögen; und was wir nach unserm rein vernünftigen Begehrungsvermögen verabscheuen müssen, nennen wir ein sittliches Uebel, und in so fern es selbst durch unsere Willkühr vorhanden ist, sittlich böse. Daher der Ausdruck böse Handlungen für Handlungen, die mit dem Sittengesetze streiten.

Es scheint als ob alles sittliche Uebel, von unserer Willkühr abhängig, und nur durch eine Aeußerung desselben da sey, mithin, daß alles, was sittlich übel ist, auch sittlich böse sey.

Allein der Mensch, dem die Erfüllung seiner Pflicht ein Ernst ist, findet in sich Hindernisse, die sich der Erfüllung derselben entgegenstellen, wenn sie gleich nicht an sich unübersteiglich seyn sollten. Wer wünscht nicht von diesen Hindernissen befreyt zu seyn? — Diese Hinderniſſe sind immer sittliche Uebel, aber sitt-

lich böse können sie nicht genannt werden, weil sie nicht durch die Willkühr des Menschen selbst vorhanden sind. Sie sind Uebel, weil dasjenige, dessen Gegentheil ich wünschen muß, von mir verabscheuet wird, wenigstens in dem weitern Sinne verabscheuet wird, und sittliche Uebel, weil ich sie auf die angegebene Art durch mein rein verständiges Begehrungsvermögen verabscheuen muß.

Böse überhaupt nennen wir indeß auch jedes andere Uebel, besonders, wenn es in einem höhern Grade vorhanden ist. Man redet z. B. von bösen Krankheiten, bösen Zeiten u. s. w.; im Sittlichen hingegen bezeichnet Böse immer das, was wir uns von des Menschen Willkühr abhängig denken.

Betrachte ich die vorhin aufgestellten Begriffe von Gut, Uebel, Böse nöher, so scheinen sie noch immer einem Einwurfe ausgesetzt zu seyn. Ein Gut wird nemlich nicht immer begehrt, ein Uebel nicht immer verabscheuet; gleichwohl muß das erste nach den Gesetzen des Begehrungsvermögens begehrt, und das letzte nach eben den Gesetzen verabscheuet werden. — Wie läßt sich das zusammenreimen?

Gesetze gehen immer auf eine gewisse Voraussetzung, einen Fall, für welchen sie etwas als nothwendig aussagen. Eben so auch die

Gesetze für das Begehrungsvermögen. Es kann immer seyn, daß jene Voraussetzung nicht vorhanden ist, daß ich alsdann also auch jenes Gut selbst nicht begehre, so wie dieses Uebel nicht verabscheue. Beschwerlichkeiten verabscheuet der Mensch nach seinem sinnlichen Begehrungsvermögen; dennoch ist es möglich, daß ein wichtiger Zweck, dessen Erreichung alle seine Kräfte aufzubieten fordert, ihn alle Beschwerlichkeiten vergessen macht. Das Gesetz, nach welchem wir Beschwerlichkeit verabscheuen, bestimmt nur da das Verabscheuen als nothwendig, wo Beschwerlichkeiten bloß als Beschwerlichkeiten in Betracht kommen, nicht da, wo das, was an sich Beschwerlichkeiten enthalten mag, noch in anderer Rücksicht in Betracht kommt. Lust begehre ich nach meinem sinnlichen Begehrungsvermögen, aber nur in so fern sie als Lust in Betracht kommt. Es kann daher sehr wohl seyn, daß ich eben diese Lust wegen anderweitiger Umstände, die dabey noch in Betracht kommen, verabscheuen müsse.

Nicht anders verhält es sich in Ansehung des verständigen Begehrungsvermögens. Etwas, daß ich als ein Mittel zu einem Zweck, den ich mir vorgesetzt haben mag, begehren müßte, kann ich eben deshalb, weil ich in ihm ein Hinderniß anderweitig vorgesetzter Zwecke finde, verabscheuen müssen.

Gut definirt man gewöhnlich durch das, was den Grund einer Vollkommenheit enthält. Soll Vollkommenheit, die Zusammenstimmung zu einem Zwecke seyn, oder darin bestehen, daß etwas den zureichenden Grund von der Erreichung eines Zwecks enthält; so ist jene Erklärung zu enge; denn alsdann ist nichts gut, als was zu einem Zwecke zusammenstimmt. Die Erklärung würde nicht auf dasjenige passen, was wir durch das sinnliche Begehrungsvermögen begehren. Denn dieses begehren wir nicht als Mittel um etwas andern, wir begehren die Lust um ihr selbst willen. Vollkommenheit kann aber keine andere als die angegebene Bedeutung haben, wie aus dem, was ich bereits (S. 89.) gesagt habe, erhellet.

Wenn ich eben sage, daß wir Lust schon um ihrer selbst willen begehren, so behaupte ich keineswegs, daß diese Lust schon an sich unter jeder beliebigen Bedingung gut sey; sondern jene Behauptung sagt nichts anders, als daß wir da, wo wir Lust suchen, diese nicht um etwas andern willen; sondern lediglich um ihrer selbst willen suchen. Die Lust kann also um ihrer selbst willen begehrt werden, ohne deshalb uneingeschränkt, oder absolut gut zu seyn. Denn absolut gut nennen wir dasjenige, was nicht unter einer zufälligen Voraussetzung gut ist, und bedingt gut, was nur unter

einer zufälligen Voraussetzung gut ist. Ein Mittel, das mich zu einem Zwecke führt, hat bedingte Güte. Es ist nur gut, weil ich einmal jenen Zweck mir vorgesetzt habe, und weil jener Zweck ohne dasselbe nicht zu erreichen wäre. Jenen Zweck haben ist aber etwas zufälliges.

Sittlichkeit hingegen ist ein Gut, das nicht als bedingt betrachtet werden kann. Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze muß der Mensch wollen, nicht etwa weil er zufälligerweise sich diesen oder jenen Zweck vorgesetzt hat, sondern weil er sich als ein Wesen denkt, welches nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handelt. Mithin um ihrer selbst willen muß er Sittlichkeit wollen.

Kann etwas gleich gut seyn, ohne als Mittel zu einem Zwecke betrachtet zu werden, so können wir, die wir nach der Vorstellung von Mittel und Zwecken handeln, doch jedes Gut, oder alles, was wir durch die Natur unsers Begehrungsvermögens zu begehren genöthigt sind, als einen Zweck betrachten. Denn wenn ich einmal etwas begehre; so kann ich dessen mich durch die nöthigen Mittel zu versichern suchen. In diesem Falle begehre ich jenes als Zweck. Deshalb aber wird durch dasselbe nicht eine Vollkommenheit gesetzt, ob es gleich der Bestimmungsgrund einer Vollkommenheit seyn kann. Denn dieser Bestim-

mungsgrnnd der Vollkommenheit ist nichts anders, als dasjenige, zu welchem als Zweck das Vollkommene als Mittel zusammenstimmt.

Eben deshalb können Güter in eben dem Verhältnisse stehen als Zwecke. Ein Gut kann höher oder niedriger seyn, als ein anderes; es kann demselben vorgehen oder nachstehen.

Ein Gut würde niedriger seyn als ein anders, welches alsdann das höhere Gut wäre, wenn es nur um dieses letzten willen ein Gut wäre. Das höhere Gut verhält sich also zu dem niedrigen wie der Zweck zu dem Mittel. Ein glückseliges Leben ist ein höheres Gut, als Reichthum, Ehre, oder alles andere, was der Mensch als Mittel zu jenem sucht.

Ein Gut würde einem andern vorgehen und dieses ihm nachstehen, wenn dieses nur so weit als ein Gut betrachtet werden könnte, als es mit jenem nicht in Widerspruche ist. Lust ist für den sinnlichen Menschen ein Gut. Aber wenn auch die Vernunft das Streben des Menschen nach Lust gut heißt; so kann sie es doch nur so weit gut heißen, als sie sich nicht in Unlust verkehret. Lust kann also nur in so fern ein Gut seyn, auch für das sinnliche Begehrungsvermögen, als sie mit der Abwesenheit der Unlust bestehen kann.

Schmerzlosigkeit ist daher ein Gut, das dem Genusse der Lust selbst vorgeht.

Unterscheiden wir höheres und niederes Gut; so betrachten wir beide im Zusammenhange von Mittel und Zweck. Der Zweck ist das höhere Gut, das Mittel das niedere Gut, und nur ein Gut, weil es zu einem anderweitigen Gut führt.

Unterscheiden wir hingegen Güter, von denen eines vorgeht, und das andere nachsteht; so betrachten wir beide nicht im Zusammenhange von Mittel und Zweck; sondern jedes derselben als einen Zweck. Das eine dieser Güter, dasjenige nemlich, welches dem andern nachsteht, als ein Gut, das nur ein Gut seyn kann, in so fern es mit dem ersten besteht, und das andere, als ein Gut, ohne welches jenes kein Gut seyn könnte.

Ein Gut des Menschen, das höher für ihn wäre, als jedes andere, würde sein höchstes, und ein Gut, dem jedes nachstände, sein erstes Gut seyn.

# XXIII.

# Ueber das höchste Gut des Menschen.

Den Begriff eines Guts zu entwickeln, hielt ich für um so nöthiger, da ohne dies die Frage von dem höchsten Gut des Menschen nicht gehörig erörtert werden kann.

Die Untersuchungen der Alten über das höchste Gut zweckten auf nichts anders ab, als ein Gesetz zu finden, das allen unsern Handlungen zur Richtschnur dienen sollte, das Gesetz, aus welchem sich alles, was Pflicht heißen mag, ableiten ließe.

Man wende hiergegen nicht ein, daß die Begriffe einiger Schulen von dem höchsten Gute, geradehin alle Sittlichkeit aufheben würden. Denn etwas anders ist das, was sie such-

Dieser Schluß scheint viel zu rasch zu seyn. Es scheint noch ein dritter Fall übrig zu seyn. Wie, wenn es eine Verbindung der einen mit der andern gäbe, in der das höchste Gut bestände?

Betrachte ich den Menschen bloß nach seinem sinnlichen Begehrungsvermögen; vergesse ich, so zu sagen, das vernünftige Begehrungsvermögen desselben; so kann ich das höchste Gut desselben in nichts anderm als in dem Genuß der Lust setzen. Gebe ich diesem Menschen außer seiner Empfänglichkeit für Lust noch Vernunft, die sein Streben nach jener, als seinem Zwecke, leiten soll; so ist Glückseligkeit, oder der größtmöglichste Genuß der Lust für die ganze Dauer des Menschen, sein höchstes Gut. Für diesen sinnlich vernünftigen Menschen würde also Glückseligkeit das höchste Gut seyn. Der sinnlich vernünftige Mensch, wie ich ihn hier betrachte, als ein Wesen nehmlich, welches einerseits ein sinnliches Begehrungsvermögen hat, anderntheils aber Vernunft hat, um zu den Zwecken, welche jenes ihn nöthigt sich vorzusetzen, die nöthigen Mittel zu wählen — dieser sinnlich vernünftige Mensch ist nirgends als nur in meiner Vorstellung vorhanden, der sinnlich vernünftige Mensch nehmlich, dessen Vernunft ihm nichts als nur die Mittel zu seinen sinnlich begehrten Zwecken anwiese.

Denn setze ich ein vernünftiges Begehrungsvermögen bey dem Menschen voraus, so setze ich auch alles dasjenige bey ihm voraus, was aus einem vernünftigen Begehrungsvermögen überhaupt folgt, mithin auch, daß er dasjenige wollen muß, was er der Natur seines vernünftigen Begehrungsvermögens wegen wollen muß. Dieses ist nun nichts anders als Sittlichkeit.

Sittlichkeit wäre also für das vernünftige Begehrungsvermögen des Menschen, das höchste Gut des Menschen, Glückseligkeit wäre es für den sinnlich vernünftigen Menschen. Beide zusammengenommen, machten sein höchstes Gut aus. Die eine sowohl als die andere, würde ein Bestandtheil des höchsten Guts des Menschen seyn, keine aber würde das höchste Gut selbst seyn, eben so wenig als ein Theil das Ganze ist.

Sittlichkeit und Glückseligkeit sind also die Bestandtheile des gesammten oder vollständigen höchsten Guts des Menschen.

Allein in welcher Verbindung? — Diese Verbindung ergiebt sich aus dem Begriffe der Sittlichkeit selbst. Sittlichkeit ist nichts anders als eine Handlungsweise, die ich wollen muß, um ohne Widerspruch mit mir selbst nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln, zu

können, meine Zwecke mögen übrigens seyn welche sie wollen. Muß ich nun gleich nach Glückseligkeit streben, und muß ich diese gleich als zu meinem höchsten Gute gehörig betrachten; so kann ich sie doch nur so weit als dazu gehörig betrachten, als sie mit der Sittlichkeit bestehen kann. Sittlichkeit muß ich also in dieser Verbindung als mein erstes Gut, und Glückseligkeit als ein Gut das ihm nachsteht, oder als ein Gut betrachten, das nur ein Gut seyn kann, in so fern es jenem Gute nicht Abbruch thut.

Nach Glückseligkeit streben, ohne sein Streben danach der Pflicht zu unterwerfen, oder ohne es auf die Bedingung einzuschränken, daß es mit der Pflicht bestehen kann, heißt eigentlich nach etwas Widersprechendem streben. So sehr der Mensch zu einem solchen Streben sich auch Anfangs verführt fühlen mag, so sieht er doch bald, wie eitel und zwecklos sein Bestreben seyn würde und müßte, wenn er über jene Bedingung sich ganz wegsetzen wollte. Jene Versuchung indeß währt immer fort, und immer und unaufhörlich findet sich der Mensch zur Uebertretung des Gesetzes gereizt, ohne dessen Befolgung sein Streben nie mit sich einig werden kann.

Daß Sittlichkeit selbst eine unumgängliche Bedingung (conditio sine qua non) zur

Glückseligkeit, wie der Mensch sie nur suchen kann, sey, erhellet leicht aus meinen vorhergehenden Untersuchungen.

Diese Ueberzeugung noch inniger nnd fester zu machen, dienen vielleicht folgende Betrachtungen.

Wenn wir dem Menschen auch das heftigste Verlangen nach Glückseligkeit, beylegen, so können wir ihm doch nur ein Verlangen nach einer Glückseligkeit beylegen, die nur von ihm, und nicht von Ursachen abhängt, die gar nicht in seiner Gewalt sind. Dieses folgt selbst schon aus der Natur der Glückseligkeit. Denn diese ist nicht ein vorübergehender, sondern ein fortdaurender Zustand; ein Zustand der auf die ganze Dauer des Menschen berechnet seyn soll.

So eine Glückseligkeit läßt sich nicht ohne alle Sittlichkeit denken. Denn jene Glückseligkeit forderte nicht allein eine durchgängige Uebereinstimmung aller Neigungen eines Menschen, und aller Bestrebungen eben desselben Menschen, diese Neigungen zu befriedigen; sondern sie forderte auch eine Ueberstimmung seiner Neigungen und Handlungen mit den Neigungen und Handlungen jedes andern außer ihm. Jene Uebereinstimmung, bey welcher der Mensch lediglich bey sich selbst stehen bleibt, und seines Verhältnisses zu andern so zu sagen vergißt,

kann er auch ohne Sittlichkeit erhalten; diese Uebereinstimmung aber ist nicht anders möglich, als dadurch, daß der Mensch sein Streben nach Glückseligkeit auf eine Bedingung einschränkt, auf welche er es von jedem andern eingeschränkt zu sehen wollen muß, oder daß er so handelt als er wollen muß, daß jeder andere auch handele. Mithin ist sie nur durch Sittlichkeit möglich.

Hier scheint allerdings zu folgen, daß die Sittlichkeit aller und jeder die unumgängliche Bedingung der größtmöglichsten Glückseligkeit des einen sowohl als des andern sey. Allein jene Bedingung wirklich zu machen, scheint dennoch nicht von mir abzuhängen. Handle ich gleich sittlich; so handelt vielleicht jeder andere außer mir unsittlich, und meine Glückseligkeit selbst ist um so mehr das Opfer meiner sittlichen Handlungen.

Dieses ist nicht zu leugnen. Gleichwohl beweiset es nicht, daß ich Sittlichkeit nicht noch immer als die unumgängliche Bedingung meiner Glückseligkeit betrachten muß, ja vielmehr beweiset es das selbst, was es bey dem ersten Anblick zu widerlegen schien.

Die allgemeine Sittlichkeit, die, wie ich gezeigt habe, die Bedingung von der größtmöglichsten Glückseligkeit jedes einzelnen ist, kann

nie anders wirklich werden, als wenn ich meinestheils, selbst sittlich handle und also mein Streben nach Glückseligkeit der Pflicht selbst unterwerfe. Meinerseits sittlich zu handeln, ist also eine unumgängliche Bedingung einer allgemeinen Sittlichkeit, diese die unumgängliche Bedingung der größtmöglichsten Glückseligkeit aller und jeder, meiner sowohl als jedes andern. Es folgt also ganz natürlich, daß sittlich zu handeln, eine unumgängliche Bedingung der Glückseligkeit ist, wie ich sie suche. Denn wenn etwas die unumgängliche Bedingung zu etwas anderm, und dieses wiederum die unumgängliche Bedingung zu einem dritten ist: so muß auch nothwendigerweise das erste eine unumgängliche Bedingung zu dem dritten seyn.

Wenn ich behaupte, Sittlichkeit sey eine unumgängliche Bedingung zu der Glückseligkeit, wie der Mensch sie sucht, so vergesse man diesen Zusatz nicht. Denn allerdings könnte es seyn, daß dem Menschen, der über alles was Pflicht heißt, sich wegsetzt, eine Glückseligkeit zu Theil würde, aber eine Glückseligkeit, die eigentlich nicht das Ziel seiner Wünsche seyn könnte.

Eben deshalb, weil Sittlichkeit die unumgängliche Bedingung zu der Glückseligkeit ist, ist sie das erste Gut des Menschen, aber deshalb

noch

noch nicht ein Mittel, welches ihn selbst zur Glückseligkeit führte.

Dieses vorauszusetzen, wurde man aber sehr natürlich verleitet. Denn wenn alle Menschen ihr Streben nach Glückseligkeit durch die Pflicht wirklich einschränkten, oder Sittlichkeit, als ihr erstes Gut betrachteten; so würde dadurch die Glückseligkeit aller und jeder nothwendig am meisten befördert werden. Jeder nemlich würde alsdann die Glückseligkeit eines jeden andern nicht allein nicht hindern, sondern er würde sie selbst möglichst zu befördern suchen. Die Hauptquelle aller Unglückseligkeit und alles Elends wäre alsdann verstopft. Der Widerspruch der Neigungen, nicht allein der Neigungen des einen Menschen unter einander, sondern auch der Neigungen des einen mit den Neigungen des andern, wäre gehoben, ja die Neigungen des einen wären, wie von selbst, mit den Neigungen jedes andern in die erwünschteste Zusammenstimmung gebracht. Diese Zusammenstimmung der Neigungen des einen mit den Neigungen jedes andern, würde aber nicht aus der Sittlichkeit dieses oder jenen einzelnen, sondern aus der Sittlichkeit aller entspringen. Diese mit jener zu verwechseln, war gewiß sehr leicht möglich, und um so leichter möglich, da der Mensch, der Glückseligkeit und Sittlichkeit, in

der vorbeschriebenen Verbindung, als sein höchstes Gut zu betrachten genöthigt ist, natürlicherweise eine Zusammenstimmung zwischen beiden wünschen muß. Sittlichkeit muß er wollen; von seinem Verlangen nach Glückseligkeit sich loszureißen, ist ihm auch unmöglich; wie kann er also anders als wünschen, daß Tugend ihn zur Glückseligkeit führe? Muß er dieses aber einmal wünschen, was ist alsdann natürlicher, als auch zu wünschen, daß Tugend und Glückseligkeit eines und eben desselben Subjekts mit einander proportionirt seyen?

Es war ganz natürlich, daß man die Würdigkeit zur Glückseligkeit mit einer wirkenden Ursach derselben verwechselte. Denn der Glückseligkeit würdig seyn heißt: ihrer durch die Befolgung des Sittengesetzes fähig seyn. Wie diese Fähigkeit zur Glückseligkeit in der Sittlichkeit liegt, ist schon vorhin gezeigt.

Aus dieser Verwechselung der Fähigkeit zur Glückseligkeit mit der wirkenden Ursache derselben entsprang ein großer Theil der Streitigkeiten über das höchste Gut des Menschen. Doch dieses war nicht die einzige Quelle derselben, sondern sie entsprangen zum Theil aus Verwechselungen der Begriffe nicht allein des höchsten mit dem ersten Gute, sondern auch des höchsten Guts für das sinnliche Begehrungsvermögen, oder für das verständige Begehrungs-

vermögen, mit dem höchsten Gute des Menschen überhaupt.

Die Systeme der Alten über das höchste Gut zerfallen in drey Klassen. Einige setzten es in Glückseligkeit, andere in Tugend, noch andere in die Verbindung beider. Das erste thaten die Hedoniker und Epikureer, das zweyte Plato und Aristoteles, und das dritte die Stoiker.

Das, was die ersten für das höchste Gut ansahen, war allerdings ein höchstes Gut, aber nicht das höchste Gut des gesammten Menschen, des Menschen, der sowohl nach seiner sinnlichen als vernünftigen Natur betrachtet wird; sondern es war nur das höchste Gut des sinnlichen Menschen, der von seiner Vernunft keinen andern Gebrauch macht, als Mittel zu jenem Gut zu finden. Die zweyten, Plato und Aristoteles, dachten unter dem höchsten Gut des Menschen nicht bloß das höchste Gut des vernünftigen, und nicht bloß des sinnlichen Menschen, sondern beide in ihrer Verbindung, wenn sie diese sich selbst gleich verschieden vorstellten. Dem Stoiker endlich war das höchste Gut des Menschen nichts anders, als was ich vorhin das erste Gut genannt habe. Dieses ist allerdings das höchste Gut für den Menschen bloß nach seinem vernünftigen Begehrungsver-

mögen betrachtet, aber nicht das gesammte höchste Gut des Menschen, wenn ich ihn sowohl nach seinem sinnlichen als vernünftigen Begehrungsvermögen betrachte. Alles andere konnte dem Stoiker nur ein Gut seyn, so fern es mit der Tugend besteht, wenn er es gleich selbst kein Gut genannt wissen wollte.

Nach dem einen dieser Systeme sowohl als nach dem andern gab es eine Verbindung zwischen Glückseligkeit und der Pflicht. Nach dem System des Epikurs, war alle Pflicht nur als ein Mittel zu der Glückseligkeit zu betrachten, und eben deshalb, weil der Mensch Glückseligkeit als sein höchstes Gut zu betrachten genöthigt ist, mußte er auch die Pflicht anerkennen. Nach den Stoikern war Glückseligkeit eine nothwendige Folge der Tugend; und ganz natürlich, da der Weise kein anderes Gut erkennt, als die Tugend, und nichts für ein Uebel hält, als was dieser widerspricht.

Eine ähnliche Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit, als die Stoische, behauptete eine neuere Philosophie, die Wolfische nehmlich.

Denn das höchste Gut des Menschen ist Wolfen ein ungehinderter Fortgang zu immer größern Vollkommenheiten *). In den

*) Phil. pract. univ. p. 1. §. 374.

Besitz dieses höchsten Guts setzt sich der Mensch durch die Erfüllung seiner Pflicht, oder wie W. sagt, durch Befolgung des Naturgesetzes *) und durch diese wird es auch nur behauptet **). So wie das höchste Uebel in dem ununterbrochenen Fortgange zu immer größern Unvollkommenheiten besteht, so entspringt es für den Menschen aus der Verletzung der Pflicht ***). Hieraus folgt dann, natürlicherweise, daß der Tugendhafte im Besitz des höchsten Guts seyn müsse, und ohne Tugend kein Besitz desselben möglich sey †).

Was ist nach diesem das höchste Gut des Menschen anders als Sittlichkeit? Wolf mag nun unter dem höchsten Gut, das was ich vorhin das erste Gut, oder was ich das höchste Gut nannte, verstehen. Denn anstatt den Begriff von dem höchsten Gute selbst zu definiren, sagt Wolf doch eigentlich worin es zu finden ist, welcher Gegenstand ausschließlich auf den Namen desselben Anspruch machen könne. — Doch dieses mag seyn. Genug Wolf behauptet, daß mit dem Besitz des höchsten Guts, mithin mit der Tugend, Glückseligkeit unzertrennlich verbunden sey ††).

*) ibid §. 376.
**) ibid. §. 379.
***) ibid. §. 377.
†) ibid. §. 381.
††) ibid. §. 398. 399. 400.

Die Gründe seiner Behauptung verdienen eine um so genauere Prüfung, da die Wahrheit derselben gewiß aller und jeder innigster Wunsch seyn würde. Ich halte mich also zunächst an den Beweis des Satzes: „daß Glückseligkeit von der Tugend unzertrennlich sey," und folge, um diesen zu prüfen, Wolfen, wohin er auch verweisen mag. Der Beweis ist folgender: „Tugend besteht in der Fertigkeit, seine Pflicht zu erfüllen, oder wie W. es ausdrückt, das Naturgesetz zu beobachten. Tugend und die Befolgung dieses Gesetzes sind also von einander unzertrennlich. Weil aber durch die Befolgung dieses Gesetzes, die Glückseligkeit erworben und erhalten wird, so ist Tugend und Glückseligkeit unzertrennlich mit einander verbunden." *) — Sind hier die Prämissen einmal eingeräumt, so läßt sich nichts gegen die Konsequenz einwenden. An jene habe ich mich also zu halten, und insbesondere an den Satz: „daß das höchste Gut durch Befolgung des Naturgesetzes erworben und behauptet werde." In diesem zusammengesetzten Satze, dessen Theile Wolf jeden besonders bewiesen hatte, kommt es nur auf den ersten und dessen Beweis an. Dieser ist folgender: „Wer zum Besitze des höchsten Guts gelangt, ist glücklich. Zu jenem Besitze gelangen wir aber durch die Beobachtung

*) ibid. §. 400.

des Naturgesetzes. Also diese Beobachtung desselben führt zur Glückseligkeit *)." Hier ist der Untersatz, so wie die Konsequenz des Schlusses, außer Zweifel, also der Obersatz ist es, an den wir uns zu halten haben.

Der Beweis desselben wird unmittelbar vorher **) folgendergestalt geführt: „Mit dem höchsten Gut ist wahre Lust, und zwar im merklichen Uebergewichte über Unlust, oder Freude †) verbunden. Wer zu dem Besitze des höchsten Guts gelangt, befindet sich in dem Zustande, in welchem die wahre Lust fortdaurend ist. Dieser Zustand ist aber die Glückseligkeit." — Daß mit dem höchsten Gut beständig Freude und wahre Lust verbunden ist, als worauf nebst dem Begriff der Glückseligkeit, diese Behauptung beruhet, wird nun auf folgende Art bewiesen: „Wer zu einer großen Vollkommenheit fortschreitet, ist sich der Vollkommenheit seiner selbst bewußt. Wer sich seiner Vollkommenheit bewußt ist, genießt Vergnügen, und wenn diese Vollkommenheit eine wahre ist, wahres Vergnügen. Das höchste Gut ist also beständig mit wahrer Lust verbunden ††).

*) ibid. §. 396.

**) ibid. §. 395.

†) Psychol. emp. 614.

††) ibid. §. 395.

Eben deshalb aber auch mit Freude, weil sie niemals in Unlust ausartet, noch auch mittelbarerweise Unlust erzeugt, Freude aber in dem Uebergewichte der Lust über die Unlust besteht *). Hier kommt es nun darauf an, was ist wahre, was ist falsche Lust, und die Antwort auf diese Frage sollen wir aus der Psychologie holen.

Wolfs Theorie von der Lust und Unlust, so weit sie hieher gehört, ist folgende: „Lust (voluptas) ist die anschauende Erkenntniß, einer wahren oder anscheinenden Vollkommenheit, und Unlust (taedium) die anschauende Erkenntniß einer wahren oder anschauenden Unvollkommenheit **)." „Die Lust ist eine wahre Lust, wenn ihr wahre Vollkommenheit zum Grunde liegt, Scheinlust hingegen, wenn dieses nicht ist ***)." Gesetzt, daß die erste Definition ganz richtig wäre; so würde man doch die zweyte nicht zugeben können. Nicht bloß die Lust, die aus der Vorstellung einer wahren Vollkommenheit entspringt, ist eine wahre wirkliche Lust; sondern nicht weniger ist es die, welche aus einer anscheinenden Vollkommenheit entspringt. Für die Zeit, wo sie dauert, ist sie eine eben so wirkliche Lust als jene. Sie kann zwar

*) ibid. §. 396.

**) ibid. §. 511. 518.

***) ibid. §. 514.

allerdings in Unlust verkehrt werden, oder diese nach sich ziehen, die hier sogenannte wahre Lust hingegen nicht. Allein, folgt hieraus, daß mit der Tugend, dem immerwährenden Fortschreiten in der Beobachtung des Naturgesetzes, nothwendigerweise Glückseligkeit erfolgen müsse?

Denn Glückseligkeit soll der Zustand einer fortdaurenden wahren Lust seyn, und einer Lust, die sich auf meine ganze Dauer erstreckt, und, wohl zu merken, die Unlust in ihr überwieget. Die Lust und Unlust entspringt bey dem Menschen aber nicht allein aus der sittlichen Vollkommenheit und Unvollkommenheit; sondern jene entspringt auch aus dem Besitze dessen, wonach er vermöge seines sinnlichen Begehrungsvermögens strebt, und diese aus Entbehrung desselben, und dem was seiner sinnlichen Begierde widerstreitet. Wir finden in dem Gegenstande dieser Begierde, in so fern sie sinnlich ist, nur in so fern Vollkommenheit, als er zu einem natürlichen Triebe stimmt, und in dem Gegenstande des sinnlichen Abscheues nur in so fern Unvollkommenheit, als er diesem widerstreitet, oder ihn wenigstens unbefriedigt läßt.

Ist gleich mit dem Fortschreiten, welches der Mensch in der Erfüllung seiner Pflicht macht, nach dieser Theorie nothwendigerweise Lust, und mit dem ungehinderten fortwährenden Fortschreiten also auch immer, in so fern

der Mensch sich seiner Vollkommenheit dabey bewußt ist, eine fortwährende Lust verbunden; so folgt doch nicht, daß diese Lust, die anderweitige Unlust, der ich nach meinem sinnlichen Begehrungsvermögen ausgesetzt bin, überwiegen, und auf meine ganze Dauer berechnet, überwiegen werde.

Auch bey dem eifrigsten, und ich setze hinzu, glücklichsten Bestreben, meiner Pflicht nachzukommen, bin ich immer noch andern Uebeln ausgesetzt, die ich nie umhin kann, als Uebel zu betrachten. Denn einmal fordert die Erfüllung der Pflicht selbst, die Entbehrung manches Genusses, sie fordert selbst Unbequemlichkeiten und Schmerzen zu ertragen. In allem liegt ein Grund der Unlust. Zweytens erhebt die Erfüllung meiner Pflicht mich selbst nicht über die Uebel, die äußere Ursachen über mich verhängen. Krankheit und Schmerzen, Mangel und Verfolgung, die möglicherweise den Tugendhaften sowohl als den Lasterhaften treffen können, wird auch der Tugendhafte nie umhin können, als Uebel zu betrachten, die für ihn nichts weniger als für einen andern Unlust bereiten.

Gegen das erste kann man nicht einwenden, daß die Lust, die aus der Erfüllung der Pflicht folgt, jene unendlich überwiege, daß also die Glückseligkeit, weit entfernt durch die

Aufopferungen, welche die Pflicht fordert, Abbruch zu leiden, durch sie vielmehr einen Zuwachs erhalte. Denn wie wäre es alsdann möglich, daß die Pflicht selbst Aufopferungen und schwere Aufopferungen fordern könnte?

Doch ich will mich indeß lieber an den Beweis halten, durch welchen man vielleicht glaubt darthun zu können, daß in dem ersten Falle die Glückseligkeit des Tugendhaften nicht Abbruch leide. Man könnte nemlich sagen: das was ich der Erfüllung der Pflicht aufopfern muß, ist kein wahres Gut, sondern nur ein Scheingut, das selbst keine Vollkommenheit enthält, sondern nur zu enthalten scheint, und eben deshalb keine wahre, sondern nur scheinbare Lust erregen kann *). Allein, daß diese scheinbare Lust eben sowohl eine wirkliche wahre Lust ist, als die sogenannte wahre, habe ich schon vorhin gezeigt.

Man kann eben so wenig sagen, daß das Vergnügen, das aus der Erfüllung der Pflicht folgt, das Mißvergnügen, das die Aufopferungen, welche die Pflicht fordert, erregen, deshalb

*) ibid §. 402. Vera bona reddunt hominem felicem, non autem apparentia. In diesem Satze wird freylich nicht unmittelbar behauptet, daß der Mangel der erwähnten Güter einen Mangel an Glückseligkeit nach sich ziehe; allein dieses folgt unmittelbar daraus.

überwiegen müsse, weil die Vollkommenheit, die ich dadurch gewinne, um vieles größer ist, als die zufällige Vollkommenheit, die ich der Erfüllung meiner Pflicht aufopfern muß. Denn nach W. Theorie hängt die Lust nicht von der Vorstellung der Vollkommenheit überhaupt; sondern insbesondere von der anschauenden Vorstellung der Vollkommenheit, d. h. einer solchen Vorstellung derselben ab, bey welcher mir der Gegenstand nicht durch Zeichen, sondern unmittelbar selbst gegenwärtig ist *). Nun ist es immer noch die Frage, ob die letzte, wenn gleich bloß scheinbare, Vollkommenheit nicht anschauender vorgestellt wird, als die erste, obgleich wahre Vollkommenheit.

Wollte man gegen das zweyte, dagegen nehmlich, daß der Tugendhafte allen Uebeln, die äußere Ursachen über ihn bringen, eben sowohl ausgesetzt ist, als der Lasterhafte, einwenden, daß die tugendhafte Gesinnung jene Uebel selbst lindere; so ist dieses allerdings wahr. Allein ist dieses schon hinreichend zu zeigen, daß sie kein Hinderniß der Glückseligkeit sind, daß, sie mögen in noch so großer Zahl sich auf den tugendhaften Mann häufen, seiner Glückseligkeit dadurch nicht Abbruch geschehe?

*) Psych. emp. §. 246. vergl. §. 249.

Wolf hat auf diesen möglichen Einwurf nicht ausdrücklich geantwortet; sondern alles, was er in Beziehung auf die Güter, die der Mensch sich selbst nicht geben kann, sagt, ist folgendes: „Die Glücksgüter und Güter, die der Mensch in Ansehung seines Körpers besitzt (bona corporis), machen ihn an sich nicht glückselig *), obgleich sie der Glückseligkeit nicht im Wege stehen **), und ohne Tugend können sie den Menschen nicht glücklich machen" ***). Den Beweis dieses letzten Satzes leitet Wolf aus seiner vorhergehenden Behauptung ab, daß Tugend und Glückseligkeit unzertrennlich sind. Hieraus dünkt mich, würde er auch den letzten Einwurf zu heben geglaubt haben; er würde gesagt haben: Eben deshalb, weil Tugend ohne den Besitz dieser Güter bestehen kann, kann auch Glückseligkeit, die von jener unzertrennlich ist, ohne Tugend statt finden.

Wenn ich auf die Wolfsche Theorie zurücksehe, so glaube ich zweyerley Fehler zu finden.

Erstens nehmlich einen Fehler in dem Begriffe der Scheinlust So wie der Stoiker nichts als die Tugend für ein Gut wollte gelten lassen, und dann natürlicher Weise leicht

*) Phil. pr. univers. §. 409 - 412.

**) ibid. §. 413 - 416.

***) ibid. §. 416.

beweisen konnte, daß der Weise glücklich seyn müsse; so ist es Wolfen leicht durch den Begriff der Scheinlust, die er der wahren Lust entgegensetzt, zu beweisen, was er beweisen will.

Zweytens liegt noch ein Fehler in der ganzen oben angeführten Reihe von Sätzen, die ich absichtlich bis auf ihre Grundbegriffe verfolgte, dessen ich mit Fleiß erst jetzt erwähne. Jene Folgerungen sind alle nur so bündig, wenn wir den Menschen nur von der einigen Seite in Betracht ziehen, von der ihn Wolf hier in Betrachtung gezogen hat. Denn er betrachtet ihn bloß als vernünftiges Wesen, nicht auch als ein sinnliches Wesen. Lassen wir die sinnliche Natur des Menschen aus dem Spiele, und setzen übrigens Wolfs Theorie von Lust und Glückseligkeit voraus; — wer kann dann leugnen, daß mit der Befolgung des Sittengesetzes ein überwiegendes Vergnügen verbunden ist? Wer kann alsdann leugnen, daß mit der ununterbrochenen Fortsetzung dieser Befolgung des Sittengesetzes ein Zustand fortdauernder Lust oder Glückseligkeit verbunden ist? — Wo bleiben aber die Folgerungen, wenn wir den Menschen nicht bloß nach seinem vernünftigen, wenn wir ihn auch nach seinem sinnlichen Begehrungsvermögen in Betracht ziehen? — Dieses muß aber mit in Betracht

gezogen werden, weil zu meiner Glückseligkeit es nicht genug ist, daß ich einerseits Lust genieße, und daß der Grund zum Genusse dieser Lust fortwährend ist; sondern auch, daß anderseits nicht diese Lust durch Unlust überwogen werde.

Auch hierin ist die Wolfische Theorie der Stoischen ähnlich, oder vielmehr beide sind mehr als ähnlich; sie sind einander gleich. Wenn alle Uebel, die den Tugendhaften treffen, dem Stoiker keine Uebel zu nennen sind, und nach ihm also den Tugendhaften nicht unglücklich machen können; so betrachtet er den Menschen bloß nach seiner vernünftigen Natur. Das that auch Wolf. Er ging indessen einen Schritt weiter in seiner Theorie, als die Stoiker, indem er den Begriff eines Guts ausführlicher zu entwickeln suchte. Eben deshalb kommt Wolf zuletzt auf den Begriff der Scheinlust, die Stoiker hingegen gingen nicht über den Begriff des Scheinguts hinaus.

Aus den bisher beurtheilten Systemen über den Zusammenhang der Tugend und Glückseligkeit bestätigt sich, was ich vorhin behauptete, daß der Begriff der Glückseligkeit und der Begriff der Sittlichkeit uns die erste nicht als eine nothwendige Folge der letzten darstelle. Gleichwohl haben wir einen Grund, der jene Verbindung uns wenigstens zu glauben

nöthigt. Glauben, sage ich, und verstehe unter glauben jedes Fürwahrthalten, das zwar nicht auf Gründen, die zu der völligsten Ueberzeugung führt, der auch nicht das mindesten abginge, beruhet; aber auf Gründen beruhet, die uns das Gegentheil anzunehmen keineswegs erlauben, und uns auch bey dem Bewußtseyn ihrer Unzulänglichkeit nöthigen, etwas, wenn auch nur einstweilen, als wahr anzunehmen.

Diesen Glauben selbst und seine Gründe zu entwickeln muß ich mir für einen andern Ort vorbehalten.

Noch eine Anmerkung muß ich machen, ehe ich meinen bisherigen Gegenstand verlasse.

Ich sagte vorhin, daß die Behauptung einiger alten Philosophen, daß nichts von Natur gut, oder wie sie es gewöhnlich ausdrücken, nichts von Natur gerecht sey, nicht beweise, daß selbst diejenigen, die sie aufstellten, wenn sie nach den höchsten Gute fragten, in diesem etwas anders als eine Regel, wo noch alles, was sittlich gut ist, zu beurtheilen wäre, suchten.

Aristipp war einer von diesen. Er setzte das höchste Gut in Wollust, und behauptete, nichts sey von Natur, sondern alles nur durch menschliche Gesetze schädlich oder gut. Wie

wenn

wenn Aristipp hierdurch nur einem Einwurfe, den man seiner Lehre von dem höchsten Gute entgegensetzen konnte, begegnen wollte? Wenn er vielleicht denen, die ihm, es sey nun welche Pflicht es wolle, entgegenstellen und sagen mogten: „Wenn du das höchste Gut richtig bestimmt hast, so kann diese, so kann jene Pflicht unmöglich statt finden?" geantwortet hätte: Jene Pflicht findet auch in der That nicht statt, sondern wird nur, wie durch menschliche Uebereinkunft dafür gehalten —?

Wäre dieses; so würde keinesweges folgen, daß Aristipp alle Pflicht überhaupt geleugnet hätte; sondern daß er nur diejenigen Pflichten geleugnet hätte, die man seinem Systeme als Einwurf entgegensetzte.

Dieses kann man nicht allein voraussetzen; sondern man muß es voraussetzen. Denn Aristipp betrachtet das höchste Gut nicht bloß in theoretischer Hinsicht; er wollte die Lehre von demselben praktisch betrachtet haben, als eine Lehre, aus welcher Vorschriften für unser Verhalten fließen, deren er selbst einige aufstellte. Sind diese Vorschriften gleich insgesammt falsch oder keine Pflichtvorschriften, so betrachtete er sie doch als solche. Seine Vorschriften meine ich, die er gab, sich des höchsten Guts zu versichern,

die jeder seiner Meinung nach befolgen sollte, wenn er sie gleich nicht befolgt.

Redete Aristipp von Guten und Bösen, das er leugnete, so war es nichts anders, als das Gute und Böse nach der gemeinen Meinung.

Eben so getraue ich mir eines jeden andern ähnliche Behauptung auszulegen. Denn daß irgend es Pflichten gebe, kann niemand ableugnen, wenn es gleich sehr wohl möglich ist, daß er diese oder jene wahre Pflicht nicht anerkennt.

# XXIV.

# Tugend, Untugend und Laster.

Die Tugend äußert sich in der beharrlichen Erfüllung unsrer Pflichten, das Laster in einer beharrlichen Verletzung derselben. Man hat daher jene durch die Fertigkeit in guten, und diese durch die Fertigkeit in bösen Handlungen definiren wollen. Ganz richtig scheinen indessen diese Definitionen nicht zu seyn.

Ich will mich zunächst an die Definition der Tugend halten. Denn was wir von dieser finden, mögte mit gehörigen Abänderungen sich auch auf die Definition des Lasters anwenden lassen.

Um gut zu handeln, wird nicht allein erfordert, daß ich gesetzmäßig handle, sondern auch daß ich das Gesetzmäßige, was ich thue,

um des Sittengesetzes selbst willen thue. Eine Fertigkeit in guten Handlungen läßt sich nicht anders denken, als wenn man bey jemanden die Gesinnung pflichtmäßig zu handeln voraussetzt. Denn ohne die Gesinnung, die auf die Gesetzmäßigkeit der Handlung geht, wäre zwar allerdings eine Fertigkeit in gesetzmäßigen Handlungen möglich, aber nicht in sittlich guten Handlungen. Denn jene gesetzmäßigen Handlungen könnten aus einer zufälligen Angewöhnung, oder aus irgend einem Zwecke fließen, bey dem es gar nicht auf die Pflicht abgesehen, oder auf diese nicht einmal Rücksicht genommen wäre. Alsdann aber wären sie nicht gut.

Wo auf der andern Seite die Gesinnung ist sittlich zu handeln, wird auch eine Fertigkeit in sittlichen Handlungen entstehen. Denn worin besteht eine Gesinnung anders, als in dem Willen, in allen Fällen einer Art auf gleiche Weise zu handeln, oder einem gewissen Bestimmungsgrunde in seinen Handlungen zu folgen? Eine solche Gesinnung muß nothwendiger Weise irgend in Handlungen übergehen. Hieraus entspringt eine Fertigkeit in Handlungen. Denn Fertigkeit in einer Art Handlungen ist nichts anders, als eine Leichtigkeit in dem Gebrauche der Vermögen, die zu diesen Handlungen erfordert werden.

Man vergesse nicht, indem ich dieses sage, daß eine Fertigkeit in Ansehung ihres Grades ins unendliche verschieden seyn kann, und daß sie erst aus der tugendhaften Gesinnung entspringen soll. Bey ihrem ersten Entstehen ist die Tugend noch von jener Fertigkeit nicht begleitet, sondern diese entspringt erst bey der Ausdauer derselben aus ihr, und, wie jede Fertigkeit, allmählig. Sie ist also eigentlich nie vollendet, und immer noch eines Zuwachses fähig. Daher wird es auch begreiflich, daß selbst dem Tugendhaften die Erfüllung seiner Pflicht noch immer schwer angehen könne.

Gesetzt aber auch, daß mit der Tugend jederzeit wenigstens einige Fertigkeit in guten Handlungen verbunden ist; so ist doch die Tugend nicht sowohl die Fertigkeit in jenen Handlungen selbst, als vielmehr die Ursach derselben, d. h. die Gesinnung, die dieser Fertigkeit zum Grunde liegt, der ernste Wille seine Pflicht zu thun.

Man sieht dieses auch dadurch bestätigt, daß wir Tugend jederzeit in den Willen setzen, daß wir daher jemanden um seiner Handlungen willen nur in so fern Tugend beylegen, als diese Handlungen uns die Beschaffenheit seines Willens zu erkennen geben.

Auf gleiche Weise ist das Laster nicht so wohl die Fertigkeit in bösen Handlungen

selbst, als vielmehr eine Gesinnung, die diesen zum Grunde liegt, eine Gesinnung, die auf etwas pflichtwidriges geht.

Allein wenn das Laster gleich in einer Gesinnung besteht, die auf etwas Pflichtwidriges geht, so glaube man nur nicht, daß das Laster auf das Pflichtwidrige als solches ginge, oder das der Lasterhafte das Pflichtwidrige thue, weil es pflichtwidrig ist. Dieses zu denken würde ungereimt seyn. Das Laster besteht vielmehr in der Gesinnung, die wir uns erlauben, obgleich sie mit der Pflicht in Streit ist.

Nichts kann aber den Menschen von der Erfüllung seiner Pflicht abwendig machen, als ein Streben nach Glückseligkeit, das nicht von selbst schon in die Grenzen eingeschlossen ist, welche die Pflicht ihm setzt. Nach Glückseligkeit strebt der Mensch schon zu Folge seines sinnlichen Begehrungsvermögens. Dieses also ist es, welches den Menschen von seiner Pflicht abwendig macht, und ihn in das Laster zieht. Bey dem Lasterhaften ist das sinnliche Begehrungsvermögen, als der eigennützige Trieb, dem uneigennützigen nicht unterworfen. Aber bey dem Tugendhaften? — ist freylich dieser eigennützige Trieb, das sinnliche Begehrungsvermögen, noch nicht dem reinvernünftigen Begehrungsvermögen unterworfen, allein bey der

Gesinnung des Tugendhaften, seiner Pflicht nachzukommen, strebt er hiernach, als nach seiner wichtigsten Angelegenheit. Die Tugend ist also nichts anders als die Gesinnung, welche auf die Unterwerfung des sinnlichen unter das reinvernünftige Begehrungsvermögen geht, bey der wir uns die Befriedigung unserer Begierden und die Handlungen, die darauf abzwecken, nur da erlauben, wo sie mit der Pflicht, oder dem, was das reinvernünftige Begehrungsvermögen fordert, nicht in Streit ist. Der Lasterhafte als Lasterhafte strebt hingegen hiernach nicht, sein sinnliches Begehrungsvermögen ist nicht allein dem reinvernünftigen nicht unterworfen, sondern er verachtet im Gegentheil alle Forderungen der Pflicht, oder sucht sie vielmehr zu verachten, wo sie mit seinen zufälligen Zwecken im Streite sind.

Eben deshalb weil die Tugend in dem Bestreben besteht, sein sinnliches Begehrungsvermögen dem rein vernünftigen zu unterwerfen, oder mit andern Worten, in der Gesinnung, die auf die Erfüllung der Pflicht geht, äußert sie sich nicht jederzeit in derselben, oder aus der Tugend des Menschen folgt die Erfüllung seiner Pflichten nicht nothwendig. Sie kann daher eine wirksame Tugend genannt werden, in so fern die Erfüllung der Pflicht aus ihr hervorgeht.

Allein nicht bloß darin ist die Tugend des Menschen mangelhaft, daß sie nicht immer wirksam ist; sondern sie ist auch mangelhaft in der Ausbreitung der sittlichen Gesinnung.

Dieses scheint bey dem ersten Anblicke widersprechend, allein bei einer nähern Betrachtung ist es doch ganz natürlich. Die Tugend ist zwar die Gesinnung, die auf die Befolgung des Sittengesetzes geht. Allein diese Gesinnung in ihrem ganzen Umfange genommen, befaßt so viele einzelne Gesinnungen in sich, als sich einzelne Pflichten unterscheiden lassen. Wenn der Mensch durchgängig mit sich selbst einig wäre, und den Zusammenhang zwischen dem Guten, was er im allgemeinen ernstlich will, mit den einzelnen Pflichten erkennete; so würde in Ansehung der Ausbreitung der sittlichen Gesinnung kein Unterschied zwischen der Tugend des einen und der Tugend des andern seyn. Allein der Zusammenhang einer Pflicht, mit dem was die Pflicht überhaupt fordert, wird nicht jederzeit von dem Menschen erkannt, und wenn er auch erkannt wird, so breitet sich deshalb die Tugend des Menschen nicht über diese Pflicht so zu sagen mit aus. Die Erfahrung bestätigt dieses auch. Wir finden Menschen welche im allgemeinen das Gute herzlich lieben, manche Pflichten pünktlich mit Aufopferung ihrer selbst erfüllen, die dabey die Erfüllung anderer Pflichten sich

nicht sehr angelegen seyn lassen, deren sittliche Gesinnung auf das, was diese Pflichten insbesondere fordern, sich nicht auszubreiten scheint. Es giebt so z. B. Menschen, welche um alles in der Welt keiner eigentlichen Ungerechtigkeit gegen andere fähig wären, die gleichwol die eigentlichen Pflichten der Güte nicht zu kennen scheinen. Noch andere beweisen sich gütig gegen andere, selbst mit Aufopferung ihrer selbst, allein eben diese Menschen nehmen es, so widersinnig dieses auch klingen mag, nicht so genau mit vielen Pflichten der Gerechtigkeit; sie handeln so, als ob sie diese Pflichten gar nicht als Pflichten betrachteten.

Ich bin davon überzeugt, daß man diesen Menschen Unrecht thun würde, wenn man glauben wollte, daß sie das Gute nicht um des Guten willen thun, daß sie mithin nicht eigentlich gut handeln. Wollte man aber sagen, daß ihre Tugend keine vollendete Tugend sey; so würde man etwas ganz wahres sagen. Denn alle menschliche Tugend ist nichts als ein Fortschreiten zu einer größern sittlichen Vollkommenheit, keineswegs ein Besitz der größtmöglichsten sittlichen Vollkommenheit selbst, und bey diesem beständigen Fortschreiten, sind alle Mängel, die Mängel sowol in Ansehung der Ausbreitung, als in Ansehung der Wirksamkeit der sittlichen Gesinnung, begreiflich.

Alle Tugend müssen wir uns also immer als im Fortschreiten, nie im Stillstande begriffen denken. Denn immer wirkt das sinnliche Begehrungsvermögen unserer sittlichen Gesinnung entgegen, und wegen des ursprünglichen Uebergewichts, welches das sinnliche Begehrungsvermögen als unser eigennütziger Trieb über unsern uneigennützigen Trieb, oder das rein vernünftige Begehrungsvermögen, hat, würde bey einem Stillstande, bald ein Rückgang, und aus diesem ein Ersterben der sittlichen Gesinnung erfolgen.

Dieses Fortschreiten kann geschwinder oder langsamer seyn; nie erreichen wir indeß das Ziel, das die Pflicht immer in Augen zu haben gebietet, die sittliche Vollkommenheit.

Ist aber deshalb die Tugend immer ein Fortschreiten, das immer von Vorn anhebt? Dieses behauptet Kant*) allein seine Gründe haben mich nicht überzeugt. Ich muß seine Stelle mittheilen, um mich um so deutlicher darüber erklären zu können.

„Die Tugend, sagt er, ist immer im „Fortschreiten und hebt doch auch immer „von Vorne an. — Das erste folgt daraus, daß sie, objectiv betrachtet, ein Ideal „und unerreichbar, gleichwohl sich ihm beständig

*) Met. der Sitten. 2 Th. S. 53.

„zu nähern dennoch Pflicht ist. Das zweyte „gründet sich subjectiv auf der mit Neigun„gen afficirten Natur des Menschen, unter „deren Einfluß die Tugend, mit ihren einmal für „allemal genommenen Maximen, niemals sich „in Ruhe und Stillstand setzen kann; sondern „wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich „sinkt; weil sittliche Maximen, nicht so wie „technische auf Gewohnheit gegründet werden „können (denn dieses gehört zur physischen „Beschaffenheit seiner Willensbestimmung); „sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Ge„wohnheit würde, das Subjekt selbst damit die „Freyheit in Nehmung seiner Maximen ein„büßen würde, welche doch der Charakter einer „Handlung aus Pflicht ist.

Daß die Tugend im Fortschreiten sey, und immer im Fortschreiten sey, finde ich, und findet wohl ein jeder hier bewiesen, aber nicht, daß sie immer von Born anfange. Der Beweis dieser lezten Behauptung ist nur von den Worten an: Weil sittliche Maximen nicht so wie „technische u. s. w." zu suchen. Hier aber kann wenigstens ich ihn nicht finden, wenn ich hier gleich suchen müßte *). Denn folgt

*) Es ist eine bekannte Sache, wie inkorrekt der Abdruck der meisten Kantischen Schriften ist. Ein neues Beyspiel dieser Inkorrektion finde ich auch in der hier angezogenen Stelle, die unmöglich so

daraus, daß sittliche Maximen nicht auf Gewohnheit gegründet werden können, daß die von ihrem Verfasser gekommen seyn kann, wie sie in seinem Buche abgedruckt steht. Der aufgestellte Satz enthält nehmlich eine zwiefache Behauptung: a) die Tugend ist immer im Fortschreiten; b) sie hebt doch immer von Vorn an; der Beweis ist gleichfalls ganz deutlich in zwey Theile abgetheilt. Der erste Theil wird mit den Worten angekündigt: „Das erste folgt;" und der zweyte: „Das zweyte gründet sich." In dem ersten Theil ist allerdings die erste Behauptung und ganz klar dargethan; in dem zweyten müßte also die zweyte obige Behauptung, und nichts weiter dargethan werden. Allein bis zu den Worten: „weil sittliche Maximen nicht so," wird bewiesen, daß die Tugend mit ihren ein für allemal genommenen Maximen sich nicht in Ruhe und Stillstand setzen kann, und zwar daraus bewiesen, weil sie unvermeidlich sinkt, wenn sie nicht im Steigen ist. Dieses, daß die Tugend nicht in Ruhe, oder im Stillstande seyn kann, liegt ja schon in dem ersten Satze, und war schon durch den Beweis desselben klar dargethan. In dem nachfolgenden: Weil sittliche Maximen! u. s. f, kann ich, wenn ich mich an die Interpunktion der Stelle halten soll, nur einen Vorderschluß, der zu dem bis dahin geführten Beweise gehört, finden; halte ich mich aber an den aufgestellten zu beweisenden Satz und den Zuschnitt des Beweises, wie dieser dem Satze gemäß seyn sollte; so muß ich, wie ich gethan habe, nur von den zuletzt erwähnten Worten an den Beweis des zweyten Theils der obigen Behauptung suchen. Ich vermuthe daher, daß die Worte: das zweyte gründet sich, unmittelbar vor das: weil sittliche Maxi-

Ausübung, oder die Befolgung derselben nicht Gewohnheit werden könne, weil damit die Freyheit in Nehmung seiner Maximen nicht bestehen könnte, und daß deshalb die Tugend immer von Born anheben müsse? — Gewiß nicht. Denn der Mensch, der einer frey angenommenen Maxime seiner Handlungen hernach aus Gewohnheit folgen muß, handelt während dieser Gewohnheit immer frey, eben so wohl als der lasterhafte, der auf eine freye Art eine unsittliche Maxime angenommen hat, wenn er gleich jetzt, da das Laster Wurzel gefaßt hat, von Sünde zu Sünde fortgerissen wird. Wenn wir die Tugend eines Menschen in einem bestimmten Zeitpunkte nehmen; so müssen wir vielmehr erstens bey diesem Menschen gewisse sittliche Maximen voraussetzen, und dann zweytens auch, daß er in einem gewissen Grade diesen seinen Maximen nachlebe. Das erste ist der Grad den seine sittliche Gesinnung der Ausbreitung nach, und das letzte der Grad den sie ihrer Wirksamkeit nach erreicht hat. So wenig in Ansehung des ersten als in Ansehung des letzten kann ich mir die Tugend des Menschen wie ich sie jetzt nehme, erst als von Born anhebend denken, weil sonst dieser Mensch

men u. s. w. haben gesetzt werden sollen, und daß alles, was jetzt nach jenen folgt, nur eine nähere Erläuterung des vorhergehenden Beweises des ersten Theils der Behauptung habe seyn sollen.

noch gar keine sittliche Maxime haben, und also auch bey ihm seine sittliche Gesinnung gar keine Wirksamkeit gewonnen haben könnte.

Mangel an Tugend ist, wie schon aus dem vorhergehenden erhellet, nicht so fort Laster. Denn daraus, daß der Mensch eine sirtliche Gesinnung noch nicht aufgenommen hat, folgt noch keineswegs, daß bey ihm eine unsittliche Gesinnung Wurzel gefaßt habe. Der Mangel an Tugend ist Untugend, und kann in so fern Untugend in dem besondern Sinne genannt werden, als sie nicht Laster ist. Diese Untugend besteht also in dem bloßen Mangel an Tugend. Ich sage absichtlich: bloßen Mangel. Denn auch das Laster ist ein Mangel an Tugend allein kein bloßer Mangel derselben; sondern selbst eine Gesinnung die der Tugend entgegen wirkt. Untugend in dem engern Sinne hingegen ist so wohl Abwesenheit der Tugend als des Lasters.

Die Tugend kann nun in Ansehung der Ausbreitung der sittlichen Gesinnung auf zwiefache Art mangelhaft seyn; einmal in der Gleichgültigkeit gegen gewisse Pflichten, und denn auch durch Unlauterkeit der Gesinnung. Unlauterkeit der Gesinnung ist die Beschaffenheit derselben, vermöge deren sie zwar auf gesetzmäßige Handlungen geht, allein nicht um ihrer Gesetzmäßigkeit selbst, sondern um eines

andern Grundes willen. Wer wohlthätig ist, nicht weil die Pflicht Wohlthätigkeit fordert, sondern um sich der Liebe seiner Mitmenschen zu versichern, handelt zwar gesetzmäßig, aber nicht tugendhaft, weil, wenn er tugendhaft handelte, er die Pflicht um ihrer selbstwillen befolgen würde.

Unlauterkeit der Gesinnung kann Laster, sie kann aber auch bloße Untugend seyn. Jenes, wenn die gesetzmäßigen Handlungen, auf welche die Gesinnung geht, aus einem Bestimmungsgrunde fließen, der mit der Pflicht in Streit ist, und dieses, wenn diesen Handlungen zwar an sich kein pflichtwidriger Bestimmungsgrund zum Grunde liegt, ob sie gleich nicht um der Pflicht selbst willen beabsichtigt sind. Wer aus Furcht vor Krankheit und Schmerzen die Unmäßigkeit fliehet, handelt zwar gesetzmäßig, allein nicht tugendhaft, da er das wozu er verpflichtet ist, nicht aus dem Bewegungsgrunde der Pflicht thut. Gleichwohl ist seine Handlung nicht lasterhaft zu nennen. Denn aus dem Bewegungsgrunde, aus welchem er handelt, zu handeln, ist keineswegs pflichtwidrig, allein um seiner Pflicht Genüge zu thun, wäre noch die Rücksicht auf die Pflicht selbst erforderlich. Derjenige hingegen, der sich die äußere Erfüllung der Pflichten der Gerechtigkeit empfohlen seyn läßt, aber nur aus

einem Eigennutze, der ihm die sorgfältigste Erfüllung derselben empfiehlt, handelt zwar auch gesetzmäßig, aber eben so wenig tugendhaft, als der vorhergehende, und seine Handlung ist überdies auch lasterhaft. Wer so zwar gesetzmäßig handelt, aber aus einem Grunde, der selbst mit der Pflicht streitet, handelt unlauter im engsten Sinne. Seine Gesinnung ist nicht tugendhaft; sondern vielmehr lasterhaft, wenn sie gleich auf etwas gesetzmäßiges geht.

Die Gleichgültigkeit in Ansehung gewisser Pflichten besteht bloß in dem Mangel des ernsten Vorsatzes diese Pflicht zu erfüllen. Sie kann freylich auch aus dem Laster selbst entspringen, aber gewöhnlicher Weise hat sie bloß in einem Mangel des Vorsatzes, Pflichten einer gewissen Art zu erfüllen, ihren Grund. Der Mensch, der bey einem übrigens guten Willen, der Pflicht zu vergessen scheint seine Anlagen auszubilden, thut dieses nicht sowohl aus einer lasterhaften pflichtwidrigen Gesinnung; sondern aus Gleichgültigkeit gegen das was eine Pflicht fordert, weil jene tugendhafte Gesinnung noch nicht die nöthige Ausbreitung gewonnen hat.

Wäre die Tugend bey einem Menschen in ihrer ganzen Ausbreitung vorhanden; so wäre es geradezu unmöglich, daß sie bey eben demselben Menschen noch irgend dem Laster Raum liesse.

lasse. Allein da jenes nicht ist; so dürfen wir uns keineswegs wundern, daß Tugend und Laster gleichsam die Herrschaft über ein und ebendenselben Menschen theilen.

Um dieses noch klärer zu machen, erinnere ich, daß man eine einzige und auch mehrere Tugenden unterscheidet. Die einzige Tugend ist nichts anders, als die Gesinnung die auf die Erfüllung der Pflicht überhaupt geht, und die mehrerern Tugenden, von denen man redet, sind nichts anders, als die einzelnen sittlichen Gesinnungen, in welche jene, wie der Stamm, sich in mehrere Aeste und Zweige vertheilt. Wäre jene Tugend nicht ein bloßes Fortschreiten; mithin in jedem Augenblicke ihrer Dauer nicht noch beschränkt; so würde es unmöglich seyn, sie ohne auch nur eine dieser Tugenden zu denken. So aber ist es allerdings möglich, daß bey einzelnen Tugenden die der Mensch sich schon erworben haben mag, nicht allein die andern fehlen; sondern bey ihm noch gewisse Laster Raum haben. Denn man unterscheidet auch ein einziges Laster und man unterscheidet mehrere. Jenes ist nichts anders, als eine Gesinnung die auf etwas gesetzwidriges überhaupt geht, diese hingegen Gesinnungen die auf etwas gehe, was dieser oder jener Pflicht insbesondere widerspricht.

So wenig der Mensch jene einzige Tugend je ganz zu erreichen hoffen kann, ob er

gleich sich ihr immer mehr und mehr zu nähern hoffen darf, eben so wenig ist es möglich, daß das Laster den Menschen ganz habe.

Wo die Tugend durch Laster beschränkt ist, ist sie nicht nur in Rücksicht auf ihre Ausbreitung; sondern auch in Ansehung ihrer Wirksamkeit beschränkt.

Das erste fällt von selbst in die Augen, das letzte erhellet daher, weil derjenige, der Gesinnungen hat, die auf etwas pflichtwidriges gehen, eben durch diese in der Erfüllung seiner Pflicht gehindert werden wird. Wo die Tugend durch Untugend beschränkt ist, kann sie einmal bloß an Wirksamkeit, dann aber auch in Ansehung der Gesinnung selbst beschränkt seyn. Jenes, weil der tugendhaften Gesinnung immer noch anderweitige Triebfedern entgegen wirken, die den Menschen zu gesetzwidrigen Handlungen bestimmen. Diese Triebfedern können keineswegs Gesinnungen seyn. Denn Gesinnungen hat der Mensch nur in so fern, als er einem Bestimmungsgrunde bey seinen Handlungen jeder Zeit da folgt, wo dieser nur angewandt werden kann. Wären sie aber solche Gesinnungen; so würde die Tugend nicht durch bloße Untugend, sondern selbst durch Laster beschränkt seyn.

Wo die Tugend der Menschen in Ansehung der Gesinnung bloß beschränkt ist, ist sie durch Untugend beschränkt. Allein, eben deshalb weil sie in Ansehung der Gesinnung be-

schränkt ist; ist sie es auch in Ansehung der Wirksamkeit, denn die Tugend kann nirgend wirksam seyn, als wo die Gesinnung auf das Gute als Gute gerichtet ist.

Es kann gleichwohl in einem Menschen ein Grund anzutreffen seyn, der ihn zu gesetzmäßigen Handlnngen immer fort bestimmt, und eben so dazu bestimmt, wie die Tugend ihn dazu bestimmen würde. Es können bey ihm erstens Neigungen Wurzel gefaßt haben, die auf etwas an sich gesetzmäßiges gehen. Mitleiden mit der Noth anderer, kann den Menschen bereitwillig machen, ihm wo er nur kann Beystand zu leisten, Furcht vor Krankheit und Schmerz kann ihn die Mäßigkeit liebgewinnen lassen. Es können ferner selbst ungesetzmäßigen Gesinnungen ihn zu gesetzmäßigen Handlungen bestimmen. In allen diesen Fällen werden wir durch einen Schluß von der Wirkung auf die Ursach bestimmt, den Menschen Tugend beyzulegen, die er doch nicht hat, gleichwohl aber zu haben scheint. Diese Ursach zwar gesetzmäßiger aber doch nicht tugendhafter Handlungen, welche fälschlich für die Tugend selbst genommen wird, ist nichts anders als Scheintugend.

# XXV.

## Nähere Betrachtung der einzigen Tugend.

Eine vollendete Tugend, die nicht mehr in Fortschreiten wäre, die sich schon an dem Ziele befände, welches der Tugendhafte zu erreichen strebt, ist nach dem vorhergehenden unmöglich.

Wollten wir sie indeß als möglich voraussetzen, so würde sich aus dem Begriffe der Tugend leicht alles finden lassen, was einer solchen Tugend beygelegt werden könnte.

Wozu dieses, kann man fragen, da der Begriff einer solchen Tugend, wie eben schon gesagt ist, in sich unmöglich ist? — Aus keinem andern Grunde, als weil diese Tugend, so zu sagen, der Maaßstab für jede wirkliche Tugend seyn würde, oder vielmehr jede wirkliche

Tugend nach ihrer Annäherung an jene vollendete Tugend oder nach ihrer Entfernung von derselben gemessen werden kann.

Ich will daher mir die Tugend, die eigentlich immer nur als im Werden begriffen gedacht werden kann, als entstanden und vollendet denken.

Bey dieser Tugend unterscheiden wir also erstens, die sittliche Gesinnung selbst, zweytens eine Handlungsweise, welche aus dieser sittlichen Gesinnung hervorgeht. Diese Handlungsweise, würde aber nicht möglich seyn, oder die Tugend würde keine Wirksamkeit haben können, wenn der Mensch nicht seinem rein vernünftigen, sein sinnliches Begehrungsvermögen unterwürfe.

In der Unterwerfung des sinnlichen unter das rein vernünftige Begehrungsvermögen liegt aber wiederum zweyerley. Einmal muß nehmlich die sinnliche Begierde so weit geschwächt werden, als sie den Aeußerungen des reinvernünftigen Begehrungsvermögen im Wege stehen würde, dann aber auch muß der sinnliche Abscheu, der mit der Erfüllung der Pflicht verbunden seyn kann, überwältigt werden.

Das erste geschieht durch die Mäßigung, und das letzte durch Standhaftigkeit, oder Beharrlichkeit bey seinem Vorsatze,

trotz allen Beschwerlichkeiten, welche sich, der Ausführung derselben entgegen stellen. Diese Standhaftigkeit und Mäßigung, die in der Tugend sich findet, in so fern sie wirksam ist, muß aber immer durch Verstand geleitet werden. Dieser muß nicht allein sagen, wo meine Begierde zu mäßigen, und wo jene Beharrlichkeit, so zu sagen, aufzubieten ist; sondern auch die Mittel anweisen, die hiezu erforderlich sind. Was ist aber der Verstand, in so fern er sich in der Geschicklichkeit zu Zwecken die nöthigen Mittel zu finden äußert, anders als Klugheit? Die Tugend schließt also immer Klugheit ein, die Klugheit nehmlich, zu sittlichen Zwecken die nöthigen Mittel zu finden. Diese Klugheit, kann sittliche Klugheit genannt werden.

Mäßigung, Standhaftigkeit und sittliche Klugheit sind also, so zu sagen, Bestandtheile der Tugend, und außer ihnen noch die sittliche Gesinnung selbst, der beharrliche Wille selbst, das Gute zu thun. Dieser Wille geht auf alles was Pflicht ist; so wohl auf die Erfüllung der vollkommenen als der unvollkommenen Pflicht.

Die Tugend, in so fern sie auf die Erfüllung der vollkommenen Pflichten geht, heißt Gerechtigkeit; und Güte, in so fern sie auf die Erfüllung der unvollkommenen Pflichten geht. Man versteht zwar gewöhnlich unter Gerechtigkeit insbesondere die Gesinnung, die

auf die Erfüllung vollkommener Pflichten gegen andere geht, und unter Güte die Gesinnung, die auf die Erfüllung unvollkommener Pflichten insbesondere gegen andere geht; allein was hindert uns, die Worte Güte und Gerechtigkeit in einem weitern Sinn zu nehmen, wo Güte und Gerechtigkeit, sowohl gegen mich als gegen andre, möglich ist?

Gerechtigkeit und Güte wären also die Bestandtheile der Tugend an sich, als Gesinnung betrachtet. In dem Begriffe der vollkommenen Pflicht liegt es schon, daß jeder Zeit, wo sie mit einer Pflicht der Güte in Kollision ist, diese aufhört, hingegen die Pflicht der Gerechtigkeit bleibt. Ich habe also in allen Fällen, wo eine Pflicht der Güte vorkommt, zu überlegen, ob sie nicht mit einer Pflicht der Gerechtigkeit, die mir obliegt, in Kollision ist. Denn in diesem Falle würde die Pflicht der Gerechtigkeit, und keineswegs die Pflicht der Güte, von mir zu erfüllen seyn.

Es kann aber eine Pflicht der Güte mit einer andern Pflicht der Güte in Streit seyn; die Erfüllung der einen kann mich hindern, die andere zu erfüllen. Hier ist es wiederum nicht gleichgültig, welche von den kollidirenden Pflichten ich erfüllen will; sondern ich bin verbunden die stärkern zu erfüllen, hingegen die schwächern unerfüllt zu lassen. Das Verhält-

niß, in welchem die stärkere und schwächere Pflicht zu einander stehen, will ich das Verhältniß der Unterordnung derselben; und die Güte, die auf die Erfüllung der unvollkommenen Pflichten in der gehörigen Unterordnung derselben geht, die vollkommene Güte nennen.

Die tugendhafte Gesinnung wird also nicht allein auf die Pflichten der Gerechtigkeit und Güte überhaupt; sondern auch auf dieselben in ihrer gehörigen Unterordnung gehen. Wie sollen wir diese Gesinnung, in sofern sie sich alle und jede Pflichten im Verhältniß ihrer Wichtigkeit angelegen seyn läßt, nennen?

Unsre deutsche Sprache hat dafür den rechten bestimmten Namen. Denn was ist Rechtschaffenheit anders? Der rechtschaffene Mann ist nicht der, welcher sich nur die Erfüllung einer gewissen Art von Pflichten angelegen seyn läßt, der etwa bloß gerecht ist, eben so wenig der, der gewisse Pflichten der Güte nicht verabsäumt; sondern der, dem alles was Pflicht ist, heilig ist, und der mithin auch alle Pflichten in dem vorhin beschriebenen Verhältnisse zu erfüllen sucht, der nicht etwa, über den Pflichten der Güte, die Pflichten der Gerechtigkeit, oder über einer schwächern eine stärkere Pflicht verabsäumt. Mit einem Worte: der

LB Coburg

rechtschaffene Mann ist derjenige, der vollkommene Güte und Gerechtigkeit in sich vereinigt.

Herr Jakob ist, wenn ich mich anders recht erinnere, der einzige der den Begriff der Rechtschaffenheit bestimmt. Er sagt: „die „Gerechtigkeit, wodurch der Mensch innerlich „geneigt ist, alle freye vollkommene Pflichten „gegen andere zu erfüllen, wird insonderheit „Rechtschaffenheit oder innere Gerechtigkeit genannt *).“

Unter der Gerechtigkeit versteht Herr Jakob hier die Gerechtigkeit im engern Sinne **). Allein nicht diese für sich allein, auch nicht die Gerechtigkeit überhaupt allein, sondern diese in der pflichtmässigen Verbindung mit der vollkommenen Güte macht die Rechtschaffenheit aus, wie aus dem obigen erhellt. — Wie Herr Jakob auf den eben beurtheilten Begriff gekommen ist, ist mir ganz begreiflich. „Er setzt nemlich hinzu, das Gegentheil der Rechtschaffenheit, sey die Schurkerey, die innere Ungerechtigkeit ***).“ Die Schurkerey ist allerdings der Rechtschaffenheit entgegengesetzt, und e diametro entgegengesetzt.. Diese besteht in der Verachtung aller Pflicht und äußert sich

*) Sittenlehre. §. 666.

**) Das. §. 583.

***) Ebend. 666.

gewiß in nichts offenbarer, als in der Verletzung der vollkommenen Pflichten gegen andere, von denen der Schurke sich auch äusserlich frey sprechen würde, wenn er nicht durch Zwang zur Erfüllung derselben angehalten werden könnte. Kurz die Verspottung aller vollkommenen Pflicht, oder die innere Ungerechtigkeit als Laster ist das, was uns am ersten bey dem Schurken auffällt und am meisten gegen ihn empört. Woran sollten wir also wohl bey dem rechtschaffenen Manne am ersten sonst denken, was sollte ihn uns achtungswürdiger machen, von allem Guten welches wir bey ihm finden, als die innere Gerechtigkeit, die Gesinnung, jeden das seine zu leisten und zu lassen, auch wo er nicht durch äussern Zwang zur Erfüllung dieser Pflicht gegen andre angehalten werden kann.

Man sieht aus dem ebengesagten schon, daß ich auch nicht mit Herrn Jacobs Begriffe von der Schurkerey zufrieden seyn kann. Man glaube indeß nicht, daß ich dieses gesagt habe, bloß um zu tadeln. Ich wenigstens rechne es Herrn Jakob zum Verdienst an, daß er jene Begriffe zu bestimmen suchte, gesetzt auch, daß ihm dieses nicht ganz gelungen wäre, so wie ich es überhaupt als einen entschiedenen Vorzug seines Werkes betrachte, daß er in demselben mehrere und speciellere Begriffe zu bestimmen suchte.

Die Tugend enthält also zuerst in Rechtschaffenheit, dann in sittlicher Klugheit Mäßigung und Standhaftigkeit. In dem ersten liegt eigentlich die sittliche Gesinnung, durch letztere wird diese aber wirksam. Eben deswegen ist aber jene, die Rechtschaffenheit, auch auf die Erwerbung dieser gerichtet. Denn eine Gesinnung haben, ohne dieser Gesinnung selbst Wirksamkeit geben zu wollen, würde in sich widersprechend seyn. Betrachten wir, wie ich es bisher that, die Tugend als vollendet, so können natürlicher Weise, die Mäßigung, Standhaftigkeit und sittliche Klugheit als Folgen die durch sie wirklich geworden sind, betrachtet werden. Betrachten wir die Tugend hingegen wie sie ist, nicht als vollendet; sondern immer als im Werden und Fortschreiten begriffen: so finden wir in ihr nicht allein einen gewissen Grad jener Eigenschaften; sondern auch ein immer reges Streben nach einem grössern Grade derselben, uud ein Streben zu welchem der Mensch sich selbst schon verpflichtet halten muß. Die einzige Tugend als ein Ganzes enthält also vier einzelne Tugenden als ihre Theile in sich. Wie weit diese mit den Kardinaltugenden der Alten überein kommen, hier zu untersuchen, würde zu weit führen.

## XXVI.

# Unterscheidung mehrerer Tugenden.

Güte, Gerechtigkeit, sind als Tugenden und als Theile schon in der Rechtschaffenheit enthalten; Mäßigung, Standhaftigkeit und Klugheit, sind einzelne Tugenden, die mit derselben als Folgen verbunden sind. Alle diese nennen wir besondere Tugenden, weil wir ihnen eine sittlich gute Gesinnung als zum Grunde liegend betrachten. Eben so nennen wir Verschwiegenheit, Sparsamkeit, Tugenden. Wenn wir die ersten unterscheiden; so haben wir einen andern Unterscheidungsgrund als bey den letzten. Um die ersten, die einen von den andern, zu unterscheiden, dürfen wir uns nur an den Begriff menschlichen der Tugend überhaupt halten. Aber bey der Unterscheidung der letzten würde dieses nicht zureichend seyn. Hier müssen wir nemlich noch sonst etwas in Betrachtung ziehen. — Was ist dieses?

Ich habe schon vorher bemerkt, daß wir eben so viele Tugenden, als Pflichten unterscheiden können. Es kommt also nur darauf an zu bestimmen, auf wie vielfache Art wir mehrere Pflichten unterscheiden können. Ich sage, nicht wie vielerley Pflichten, wir unterscheiden können, sondern auf wie vielfache Art wir Pflichten und Pflichten zu unterscheiden haben.

Alle Pflicht liegt mir nur gegen ein vernünftiges Wesen ob, entweder gegen mich selbst, oder gegen andere vernünftige Wesen. Dieses erhellet schon aus dem Begriffe der Pflicht selbst, ohne anderweitige Voraussetzungen zu Hülfe zu nehmen. Aus dem Begriffe der Pflicht erkenne ich eben so, daß ich, nur als ein vernünftiges Wesen, Pflichten haben könne. Es erhellet also, daß von Pflicht nicht anders die Rede seyn kann, als bey Handlungen, die im Verhältniß zu einem vernünftigen Wesen betrachtet werden. Es ergiebt sich aus dem bisherigen, daß wir mehrere Pflichten unterscheiden können, wenn wir ein vernünftiges Wesen überhaupt in Verhältniß zu einem vernünftigen Wesen voraussetzen. Hieraus entspringen die Pflichten der Gerechtigkeit und der Güte. Setzen wir bey dem Menschen, von dessen Gerechtigkeit und Güte die Rede ist, nun noch voraus, daß die Erfüllung der Pflicht bey denselben gewissen Hindernissen

unterworfen ist; so können wir bey denselben noch andere Pflichten unterscheiden. Diese sind, die Pflichten der oben erwähnten Mäßigung, Standhaftigkeit und Klugheit.

Jeder dieser Pflichten entspricht eine besondere Tugend. Diese Tugenden lassen sich daher schon aus dem Begriffe der Pflicht, und der sittlichen Natur des Menschen im Allgemeinen betrachtet ableiten, ohne irgend ewas weiter in Betrachtung zu ziehen.

Um andere Pflichten des Menschen zu erkennen, muß ich ausserdem auch noch, aus der Erfahrung die wahre Kenntniß der menschlichen Natur und die Kenntniß gewisser Handlungen und ihrer Folgen einhohlen.

Eben auf dieser Kenntniß der gesammten Natur des Menschen, die wir anders nirgend her, als aus der Erfahrung schöpfen können, imgleichen auch auf der Erkenntniß der einzelnen Verhältnisse des Menschen zu seinen Nebenmenschen und andern Dingen, beruhet also auch eine Unterscheidung mehrerer Tugenden. Es erhellet hieraus, daß wir auf zwiefache Art mehrere Tugenden von einander unterscheiden können, einmal nehmlich, indem wir uns bloß an den Begriff der Tugend des Menschen halten, und dann auch indem wir noch dasjenige in Betrachtung ziehen, was uns die Erfahrung insbesondere von den Menschen lehrt. Die Tugenden, die

wir schon aus dem Begriff der Pflicht alleingenommen, uud aus seiner Eintheilung finden, können wir formale, diese hingegen materiale Tugenden nennen. Jene nenne ich deshalb formale Tugenden, weil sie aus der Form, oder dem was die Tugend — ich rede hier von der einzigen Tugend — zur Tugend macht, schon hervorgehen, diese nenne ich die materiale, weil sie auf eine gewisse Materie, etwas bestimmtes zu bewirkendes, gehn.

Ich sagte vorhin, daß ich um zu erkennen, ob ich zu einer Handlung oder zu ihrem Gegentheil verbunden bin, ofter die Folgen derselben aus der Erfahrung erkennen müsse. Dieses scheint einem Mißverstande ausgesetzt, deshalb erlaube man mir hierüber ein paar Worte zu sagen.

Die Folgen einer Handlung an sich genommen bestimmen zwar nicht ihre Sittlichkeit; denn jeder weiß, daß oft die edelste Handlung die traurigsten, die nichtswürdigste Handlung hingegen die erwünschtesten Folgen haben kann: sondern vielmehr die Folgen, welche daraus entspringen würden, wenn jedermann so und nicht anders handeln wollte, sind es, welche die Moralität der Handlung bestimmen. Allein diese Folgen können durch jene bestimmt werden. Es ist nehmlich möglich, daß eine Handlungsweise, wenn sie allgemeiner würde, ge-

rade diese und keine andere Folgen haben würde, weil jede einzelne Handlung, die zu ihr gehört, gerade solche und solche Folgen hat. Eben deshalb, weil eine geglaubte Lüge mich zum Irthum verleiten würde, werde ich demjenigen, von dem ich eine Lüge erwarte, nicht glauben wollen. Eben deshalb wird aber auch die Lüge, falls sie allgemein würde, bey niemanden mehr Glauben finden können.

## XXVII.

# XXVII.

# Pflichten der Gerechtigkeit.

Gerechtigkeit in dem engern Sinne ist die Gesinnung, welche auf die Erfüllung der vollkommenen Pflichten gegen andere geht. Diese Gerechtigkeit, als Gesinnung, muß von der äussern Gerechtigkeit, die wir jemanden schon beylegen, wenn er seine Rechtspflichten äusserlich erfüllt, unterschieden werden. Denn um äusserlich gerecht zu seyn, wird nichts weiter erfordert, als daß man seinen Rechtspflichten, als solchen Genüge thut. Ich sage: als solchen. Denn zur äussern Gerechtigkeit thut es nichts, ob ich die Rechtspflichten, welche mir gegen andere obliegen, aus Achtung vor der Pflicht oder aus einem andern Grunde, erfülle. Wer im eigentlichen Sinne des Worts gerecht ist, wird auch äusserlich gerecht seyn wollen, oder sich die Erfüllung der Rechtspflichten angele-

gen seyn lassen. Denn wer gegen andere gerecht ist, wird der vollkommenen Pflicht, oder der Pflicht die Zwecke anderer nicht zu hindern, nachkommen, mithin wird er keinen andern auch hindern wollen, diejenigen Gegenstände als von seiner Willkühr abhängig zu behandeln, auf welche er ein Recht hat, oder die er dem Rechtsgesetze zu Folge als von seiner Willkühr abhängig behandeln kann.

Der gerechte Mensch wird sich aber nicht auf die Erfüllung der Rechtspflichten einschränken; sondern die Gerechtigkeit dehnt sich noch weiter aus. Die Rechtspflicht als Rechtspflicht geht eigentlich bloß dahin, Gegenstände des Rechts eines andern, als von seiner Willkühr abhängig zu behandeln. Indem ich so handle und so aus einer anerkannten Pflicht handle, behandle ich den andern, als Person, als Wesen, das sich selbst eigene Zwecke vorsetzen kann, und zwar dergestalt, daß ich so und nicht anders handle, weil ich, wenn ich anders handelte, ohne mir selbst zu widersprechen, meinen Nebenmenschen nicht als Person behandeln könnte. Bey dieser Gesinnung kann Neid, Schadenfreude, und was ihnen ähnlich ist, nicht Raum haben. Diese sind also immer mit der vollkommenen Pflicht gegen andre im Widerstreite, gleichwohl wird durch sie noch keine Rechtspflicht verletzt. Denn ich kann neidisch,

schadenfroh seyn, ohne dadurch den andern zu hindern, den Gegenstand seines Rechts, als von seiner Willkühr abhängig zu behandeln. Ich kann ihm, und wenn ich der Neid selbst wäre, alles lassen, was ihm gehört; ich kann ihm alles leisten, was ich ihm zu leisten schuldig bin, nur kann ich es nicht, ohne mir selbst zu widersprechen, wenn ich jene Pflichten gegen ihn erfüllen will, weil sie Pflichten sind, oder weil ich ihn, wie mich, als ein Wesen betrachten will, das nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln kann.

Man sieht sogleich, daß das, was ich so eben von dem Neide und der Schadenfreude sagte, nicht von allen Handlungen gilt, in welche jene ausbrechen könnten. Denn der Neid kann z. B. mich anreitzen, dem andern widerrechtlich zu schaden. Eine solche Handlung würde nicht allein eine Pflicht der Gerechtigkeit verletzen, sondern auch mit der Rechtspflicht streiten. Ich kann daher von Rechtswegen, gezwungen werden, sie zu unterlassen. Denn jede Rechtspflicht ist auch zugleich eine Zwangspflicht, wie sich leicht aus dem vorgehenden ergiebt, und wie ich schon anderwärts ausdrücklich bewiesen habe *).



*) Moralphil. §. 168.

Jede Rechtspflicht, ist eine Zwangspflicht, und eine vollkommene Pflicht gegen andere. Außer diesen aber giebt es noch andre vollkommene Pflichten gegen andre, wie vorhin gezeigt ist, und wie auch daraus erhellet, daß die äußere Erfüllung derselben gar nicht erzwungen werden kann.

Die ersten dieser Pflichten, die immer auf äußerliche Handlungen, ein Thun oder Unterlassen gehen, lassen sich unter zwey Klassen bringen. Denn einmal bin ich verbunden, dem andern das Seinige zu lassen, und andern Theils, ihm auch das zu leisten, was ich ihm zu leisten schuldig bin.

Das Seine eines andern, ist aber entweder schon ursprünglich sein, d. h. er braucht sein Recht darauf nicht erst erworben zu haben, oder es ist ein erworbenes Sein, d. h. etwas worauf er sich sein Recht erst hat erwerben müssen. Ehrlichkeit in weitem Sinne, ist nichts anders als die Gerechtigkeit, im so fern sie jeden das Seinige läßt, im besondern Sinne ist Ehrlichkeit die Gerechtigkeit, in so fern sie jedem das erworbene Seinige läßt, und in dem engsten Sinne, die Gerechtigkeit in so fern sie das Eigenthum des andern anerkennt. Dies letzte weiß jeder schon aus dem

gemeinen Sprachgebrauche, aber auch das erste und zweyte bringt der gemeine Sprachgebrauch schon mit sich, wenn es gleich nicht so unmittelbar vor Augen liegt. Wir nennen z. B. den ehrlich, der das Verdienst des andern nicht zu schmälern sucht. Wir nennen eben so den ehrlich, der absichtlich einem andern zu schaden sich nicht erlaubt. Bey dem ersten räumen wir dem andern gleichsam ein erworbenes Recht auf sein Verdienst ein, und bey dem letzten setzen wir immer voraus, daß wir dem andern, dem wir einen Schaden zufügen, etwas von demjenigen entziehen, in dessen Besitze er sich schon befindet.

Die Gerechtigkeit in so fern sie sich in der genauen Erfüllung desjenigen äußert, was man einen andern zu leisten verbunden ist, wird Treue genannt. Diesen Namen hat sie im besondern Sinne, in so fern sie sich in der Erfüllung dieser Pflichten in einem fortwährenden Verhältnisse äußert. Man nimmt den Ausdruck Treue zwar auch in einer weitern, als der letzt angegebene Bedeutung, und versteht darunter die Beharrlichkeit in der Erfüllung derjenigen Pflichten, welche jemanden in einem fortwährenden Verhältnisse obliegen. Man redet daher z. B. von treuen Freunden und treuen Nachbarn. Allein diese Bedeutung geht mich nichts an; genug daß wir unter Treue auch die be-

sondere Art der Gerechtigkeit verstehen, von der vorhin die Rede war.

Ehrlichkeit und Treue sind also so zu sagen die Zweige der Gerechtigkeit in dem engern Sinne, in so fern diese sich in der Erfüllung der Rechtspflichten äußert. Die erste läßt dem andern das Seinige in dessen Besitze er sich schon befindet, die andre leistet ihm dasjenige, worauf er ein Recht hat, in dessen Besitze er sich noch nicht befindet. Die erste kann nur durch Begehungshandlungen, die letzte eben so wohl durch Begehungs-, als Unterlassungshandlungen verletzt werden. Bey jeder Verletzung der einen oder der andern, behandele ich den andern nicht als Person, oder nicht als ein Wesen das nach der Vorstellung selbsteigener Zwecke handeln kann.

Pflichten der Gerechtigkeit in dem weitern Sinne habe ich auch gegen mich selbst. Dieses scheint in der That widersprechend. Denn Pflichten der Gerechtigkiet habe ich gegen ein vernünftiges Wesen, weil ich es als Person behandeln soll, bey der Verletzung dieser Pflichten es aber nicht als Person betrachten kann. Nun scheint es, daß bey keiner meiner Handlungen es mir möglich sey, mich nicht als Person zu behandeln, da doch jede meiner Handlungen, zu einem gewissen

Zwecke, und zu einem Zwecke, welchen ich mir selbst vorgesetzt habe, vorgenommen seyn muß. Denn von Handlungen die von allen und jeden Zwecken als unabhängig zu betrachten sind, kann hier die Rede nicht seyn.

Allein demungeachtet ist es möglich, daß ich eben durch solch einen Zweck, den ich bey einer Handlung haben mag, mit mir selbst in Widerspruch bin, weil diesen Zweck zu haben, und mich als Wesen zu betrachten, das um sein selbst willen da ist, in sich selbst widersprechend seyn würde. Wer eines quaalvollen Zustandes los zu werden, sich selbst das Leben nimmt, ist immer im Widerspruch mit sich selbst, weil er sich als ein Wesen, das nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handelt, betrachten muß, das Leben aber, dessen er sich selbst berauben will, die nothwendige Bedingung ist, ohne welche er keine Zwecke erreichen kann. Wer sich durch einen Rausch des Gebrauchs des Verstandes, des Vermögens, das ihm überall vorleuchten muß, wo er nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handelt, beraubt, kann sich bey dieser Handlung nicht selbst als Person betrachten. Denn mir einen Zweck vorsetzen, der mir das Handeln nach der Vorstellung von Mittel und Zwecken unmöglich macht, ist der erste Widerspruch, der nur seyn kann.

In dem Beweise des eben aufgestellten Satzes scheint ein Fehler zu seyn, er scheint, um mit dem Logiker zu reden, zu viel zu beweisen. Es scheint nehmlich zu folgen, daß ich eben deshalb mir auch nicht den Gebrauch einer berauschenden Arzeney, die des Opiums, des Aconitums oder anderer, ohne Verletzung der Pflicht der Gerechtigkeit gegen mich selbst erlauben könne.

Man erlaube mir auf diesen etwanigen Einwurf zu antworten, weil dieser Einwurf selbst und daher auch die Beantwortung desselben sich weiter ausdehnen läßt.

Der Gebrauch jener Arzneymittel, ist nothwendig, um mein Leben oder meine Gesundheit, die Bedingung unter welcher ich allein nach der Vorstellung von Mittel und Zwecken handeln kann, zu erhalten. Ich kann mich daher immer bey demselben als Person betrachten. Ja vielmehr eben deshalb, weil ich mich so betrachten muß, muß ich mich zu dem Gebrauche jener Arzeneymittel sogar für verpflichtet halten. Bey der Behauptung, daß ich mich bey dem Genuß der berauschenden Getränke nicht als Person betrachten könne, wurde natürlicher Weise vorausgesetzt, daß ich den Genuß derselben mir nur um eines Vergnügens willen

erlaubte, das mit meiner Würde nicht bestehen kann.

Ich sagte vorhin, daß der Einwurf, den ich bis jetzt beantwortete, sich noch weiter ausdehnen lasse, und behauptete eben dasselbe von der Beantwortung desselben. Jeder sieht dieses von selbst. Sich aus träger Faulheit dem Schlafe überlassen, würde ebenfalls einer vollkommnen Pflicht des Menschen gegen sich widersprechen, indem der Schlaf den Gebrauch unserer Willkühr auf eine gewisse Zeit einstellt. Kann aber auch der Genuß der nöthigen Ruhe, die nothwendig ist, um meinen Kräften neues Leben zu geben, mit jener Pflicht streiten? Gewiß nicht. Denn zu diesem bin ich aus eben demselben Grunde verpflichtet, aus welchem jene pflichtwidrig ist.

Wenn ich gleich mein Leben nicht muthwillig verkürzen darf; so kann ich doch selbst die Pflicht haben, mein Leben zu wagen, ja selbst einem, vielleicht unvermeidlichen, Tode entgegen zu gehen. Dieses scheint gleichfalls widersprechend. Allein im gewissen Fällen selbst mein Leben zu wagen, muß ich mich eben deshalb für verpflichtet halten, weil ich mich als Person oder als ein Wesen denke, welches nach der Vorstellung von Mittel und Zwecken handeln kann, das eben deshalb die Allgemeinheit

einer Handlungsweise wollen muß, welche ohne jene Pflicht nicht möglich seyn würde.

Er kann also hier von keiner Kollision einer vollkommnen Pflicht gegen mich selbst mit einer andern vollkommnen Pflicht die Rede seyn. Die Pflicht, die von mir fordert mein Leben zu erhalten, verbietet mir die Verkürzung des Lebens zu einem bloß willkührlichen Zwecke, sie verbietet mir nicht die Handlungen, bey welchen ich selbst mein Leben wagen muß, wenn diese Handlungen selbst um einer anderweitigen Pflicht willen nothwendig sind. Dieses erhellet selbst noch klärer, wenn man erwägt, daß ich eben deshalb, weil ich verpflichtet bin mein Leben zu erhalten, die Verbindlichkeit haben kann, mich der Lebensgefahr auszusetzen.

Jeder hält es z. B. für nichtswürdig, wenn der Soldat, anstatt die Gefahr herzhaft mit seinen Streitgenossen zu theilen, die Rettung seines Lebens in der Flucht sucht. Man findet dieses selbst alsdann nichtswürdig, wenn man die erste Pflicht des Soldaten, sein Vaterland zu vertheidigen nicht in Anschlag nimmt, wenn man die Gefahr, in der sich der Soldat mit seinen Kriegsgefährten befindet, bloß auf ihn bezieht, und gleichsam die Sache vergißt, die er verfechten soll. Aber aus was für einem andern

Grunde urtheilt wohl jeder so? Gewiß aus keinem andern, als weil für alle und jede zusammen genommen, die sich in der Gefahr befinden, kein sicheres Mittel ist, die Gefahr zu bestehen, als muthige vereinigte Gegenwehr Aller; die Gefahr hingegen für jeden einzelnen vergrößert würde, wenn er sein Heil in der Flucht suchen wollte.

# XXVIII.

# Pflichten der Güte.

Im besondern Sinne ist Güte, die Tugend, welche auf die Erfüllung unvollkommener Pflichten gegen andere geht. Alle unvollkommene Pflicht fordert zu einem gewissen Zwecke zu wirken; es entsteht daher die Frage, welches ist dieser Zweck? Die unvollkommene Pflicht gegen andere fordert zu den Zwecken derselben mit zu wirken. Alle Zwecke des Menschen sind nun aber Sittlichkeit oder Glückseligkeit, oder zu dieser gehörig. Ist nun Glückseligkeit oder ist Sittlichkeit anderer, oder ist so wohl die eine als die andere, ein Zweck, zu dem ich zu wirken verbunden bin?

Daß ich die Glückseligkeit anderer zu befördern verbunden bin, liegt sogleich am Tage. Denn dieses ist ein Zweck, den einmal jeder

Mensch hat, und zu welchem jeder für den andern mitwirken kann. Aber auch Tugend des andern ist an sich ein Zweck, den ich zu befördern., auf gewisse Weise verpflichtet bin. Ich sage absichtlich: auf gewisse Weise. Denn die Tugend eines Menschen kann keines andern, als sein eigenes Werk seyn seyn. Allein demungeachtet ist es möglich, daß ich meinem Nebenmenschen zu etwas behülflich seyn kann, was er eben deshalb will, weil er die Erfüllung seiner Pflicht sich angelegen seyn läßt. Dem armen Vater kann es vielleicht an Vermögen fehlen, für die Erziehung seiner Kinder so zu sorgen, wie dafür nach seinem Urtheile zu sorgen Pflicht ist, und ich kann von meinem Ueberflusse vielleicht ihm mittheilen. Ich kann jemanden vielleicht zur Erfüllung eines Versprechens behülflich seyn, welche ihm ohne mich durch einen unglücklichen Zufall unmöglich gemacht wäre. Er kann meines Raths vielleicht bey der Erfüllung einer Pflicht bedürfen: in allen diesen Fällen wirke ich zu dem Zwecke, den er sich vorgesetzt hat, und der Pflicht wegen vorgesetzt hat, mit; aber zugleich auch wirke ich zu seiner Glückseligkeit mit. Denn alles was der Mensch als ein Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht betrachtet, muß er, wenn er die Erfüllung derselben sich einmal angelegen seyn läßt, auch als zu seiner Glüseligkeit gehörig betrachten. Also eben deshalb, weil ich zur Glückseligkeit meiner Mitmenschen, mitzuwir-

ken verbunden bin; bin ich schon zu ihrer Sittlichkeit auf die vorbeschriebene Art mitzuwirken verbunden.

Dieses erhellet auch noch auf eine andere Art. Ich bin nehmlich verbunden, nicht zur Glückseligkeit dieses oder jenes Menschen allein; sondern zur Glückseligkeit Aller, so weit es möglich ist, bin ich mitzuwirken verbunden.

In dem vorhergehenden habe ich schon gezeigt, daß mit der größt möglichsten Sittlichkeit die größt möglichste Glückseligkeit Aller von selbst wirklich sein würde. Bin ich verbunden die Glückseligkeit meiner Nebenmenschen zu befördern; so bin ich auch von selbst verbunden, Sittlichkeit auch bey andern so viel ich kann, zu befördern.

Die Pflicht, zur Glückseligkeit anderer mitzuwirken, giebt indeß nur einen Erkenntniß- nicht einen Sachgrund von der Pflicht, die Sittlichkeit anderer wo ich kann zu befördern, ab. Denn dieser liegt darin, daß ich überhaupt zu den Zwecken anderer zu wirken verbunden bin. Es versteht sich, in so fern diese Zwecke nicht als unsittlich von mir erkannt werden. Denn an diese Einschränkung ist jede unvollkommene Verbindlichkeit gegen andere von selbst gebunden. Aber nicht die Erfüllung einer vollkommenen Verbindlichkeit, die mir ob-

liegt, einem andern etwas zu leisten. Meinem Gläubiger kann ich auf keinerley Weise die Bezahlung vorenthalten, wenn ich auch weiß, daß er sie leichtsinnig, vielleicht zu seinem eigenen Verderben, verschwenden würde; dem Armen, der meine Wohlthätigkeit anspräche, von dem ich wüßte, daß er das, was ich ihm gäbe, verschwenden würde, dürfte ich jene Wohlthat nicht allein vorenthalten; sondern ich wäre dazu selbst verbunden.

Der Grund hiervon liegt am Tage. Denn die vollkommene Verbindlichkeit zu einer Leistung ist immer eine Rechtsverbindlichkeit. Die Erfüllung dieser jemanden verweigern, heißt sein Recht verletzen.

Zur Beförderung der Zwecke eines andern kann ich nicht allein durch Thun, ich kann auch selbst durch Unterlassen dazu wirken. Durch Unterlassung dessen nehmlich, wozu ich sonst ein Recht hätte, und wodurch irgend ein Zweck desselben gehindert würde. Wenn ich z. B. von jemanden das nicht fordere, was ich von ihm allerdings zu fordern befugt wäre; so ist dieses in Ansehung des Erfolgs für ihn eben so zu betrachten, als ob ich thätig zu seinen Zwecken mitgewirket hätte.

Hierauf gründet sich der Unterschied zwischen der Güte im engsten Sinne und der Bil-

ligkeit. Jene äußert sich thätig, diese unterlassungsweise. — Doch dieses erhellet schon aus dem vorhergehenden (S. 223).

Nehmen wir Güte in weitsten Sinne für die Gesinnung, welche auf die Erfüllung unvollkommner Pflichten überhaupt geht; so ist die Erfüllung der unvollkommenen Pflichten gegen mich selbst gleichfalls das Werk der Güte.

Aber was ist das Princip der unvollkommenen Pflichten gegen mich selbst, welches ist der Zweck, der diesen allen zum Grunde liegt? Denn allen unvollkommnen Pflichten liegt ein materialer Zweck zum Grunde. — Nichts anders als Vollkommenheit eines Wesens überhaupt, das nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln kann. Diese Vollkommenheit kann in nichts anderm bestehen als in dem Vermögen überhaupt Zwecke erreichen zu können. Daß nach dieser Vollkommenheit der Mensch zu streben verbunden ist, erhellet daher, weil alle sittliche Gesetze für ihn, nur als für ein Wesen gelten, welches nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln kann, und das eben deshalb gewisse Zwecke wenigstens muß erreichen wollen.

Diese Vollkommenheit unterscheidet sich von der zufälligen Vollkommenheit des Menschen durch

durch welche er zur Erreichung dieser oder jener zufälligen Zwecke vorzüglich geschickt ist.

Auf diesen Zweck, auf die Erreichung jener Vollkommenheit beziehn sich aber alle Pflichten des Menschen gegen sich selbst, nicht allein die unvollkommenen; sondern auch die vollkommenen. Jene liegen dem Menschen ob, weil er durch ihre Erfüllung jenes Zweckes sich, ganz oder zum Theil, versichert, diese hingegen, weil ihre Befolgung eine unumgängliche Bedingung ist, ihn erreichen zu können.

Nach irgend einer zufälligen Vollkommenheit zu streben, kann der Mensch nur soweit verpflichtet seyn, als sie jener wesentlichen Vollkommenheit nicht Abbruch thut. Denn jede zufällige Vollkommenheit, kann nur so weit eine Vollkommenheit seyn, als sie mit der wesentlichen Vollkommenheit auser Streit ist. So weit aber ist sie auch eine Vollkommenheit, die der Mensch nicht allein suchen kann und darf, sondern die er auch, selbst um jener Vollkommenheit willen, zu suchen verbunden ist. Mir diese oder jene Kenntnisse zu erwerben, diese oder jene meiner Anlagen zu Fertigkeiten zu erhöhen, bin ich unter der angenommenen Voraussetzung verbunden, weil ich sie zu der Vollkommenheit eines Wesens, das irgend nach der Vorstellung von Mittel und Zwecken handeln kann, als ge-

hörig betrachten muß, indem jene Kenntnisse so wohl als diese Fertigkeiten zur Erreichung meiner Zwecke mir dienlich seyn können.

Aber alle und jede zufällige Vollkommenheit, die mit jener wesentlichen bestehen kann, bin ich noch nicht schlechthin verpflichtet, mir zu erwerben.

Es kann nehmlich seyn, daß die Erwerbung der einen dieser Vollkommenheiten, mich an der Erwerbung der andern hindert, daß z. B. der Fleiß, den ich auf die Erwerbung der einen Art von Kenntnissen wende, mich hindert eben denselben Fleiß einer andern Art von Erkenntnissen zu widmen. Hier ist eine Kollision von Pflichten, in welcher der Streit nur nach den Regeln aller Kollisionen geschlichtet werden kann.

Auch kann die Erwerbung einer solchen Vollkommenheit, einer zufälligen meine ich, mit der Pflicht gegen andere im Streit seyn. Ist diese Pflicht gegen andere eine vollkommene; so hört die Pflicht die ich gegen mich habe auf: ist sie eine unvollkommene; so kann nach Verschiedenheit des Falls die Pflicht gegen mich selbst, oder die Pflicht gegen andere aufhören. Eine Bemerkung die ich für überflüssig halten würde, wenn ich nicht wüßte, daß man oft hat allgemein behaupten wollen, daß im Fall einer Kollision zwischen einer Pflicht gegen mich

selbst mit einer Pflicht gegen andere, diese aufhöre, und jene bleibe *).

Ist aber Glückseligkeit nicht auch ein Zweck, zu welchem zu handeln der Mensch verpflichtet ist? Kant leugnet dieses, weil „was jeder schon unvermeidlich will, nicht unter den Begriff der Pflicht gehört, da diese die Nöthigung zu einem ungern genommenen Zwecke ist, es also widersprechend sey, zu sagen, man sey verpflichtet, seine Glückseligkeit aus allen Kräften zu befördern" **).

Ueberredet hat mich dieses Räsonnement anfangs, aber bis jetzt nicht überzeugt. Daß der Mensch natürlicher Weise schon Glückseligkeit wolle, und daß eben deshalb Glückseligkeit zu wollen nicht Pflicht seyn könne, ist einleuchtend. Allein folgt daraus, daß es widersprechend sey zu behaupten, der Mensch sey verpflichtet, seine Glückseligkeit zu befördern? Ich denke nicht, und zwar aus dem Grunde, weil es etwas anders ist, einen Zweck zu haben, und etwas anders, diesem Zwecke gemäß zu handeln. Den Zweck zu haben, auf den alle und jede Pflicht zuletzt geht, kann ich nicht umhin; aber wohl ist es mir möglich, diesem



*) z. B. Wolf Phil. pract. univers. pars I. §. 232.

**) Met. der Sitten 2ter Th. S. 13.

Zwecke entgegen zu handeln, etwas zu wollen, was mit diesem Zwecke nicht besteht. Eben so muß ich von selbst Glückseligkeit wollen, aber deshalb ist mein Streben diesem Wollen noch nicht von selbst gemäß. Es diesem gemäß, und also auch übereinstimmig mit sich selbst zu machen, das kann nur die Pflicht fordern; und das fordert sie auch wirklich. Denn aus welchem Grunde liegt mir sonst irgend eine Pflicht ob, als weil ich bey der Verletzung derselben in Widerspruch mit mir selbst gerathe?

Hiemit behaupte ich nun keineswegs, daß der Mensch Glückseligkeit, als sein erstes Gut zu betrachten habe, aus welchem alles was Pflicht ist für ihn folgt; sondern ich behaupte nur, daß der Mensch, so weit sein Streben nach Glückseligkeit nicht mit andern Pflichten in Streite ist, selbst verbunden sey, es in Uebereinstimmung mit sich selbst zu bringen.

So urtheilt auch die gemeine unentwickelte Vernunft. Wie tadeln den Menschen immer, der sich selbst so zu sagen ganz vergißt, wenn diesem Gefühl der Mißbilligung, sich auch vielleicht öfter ein stärkeres Gefühl der Billigung beymischt, wenn wir sehen, daß es selbst Wohlwollen gegen andere ist, das den Menschen so seiner selbst vergessen macht.

Aus diesem Grunde wundert mich wenigstens es nicht, daß ein neuerer Moralist, unter den Pflichten gegen sich selbst, auch von Pflichten zur Selbstbeglückung handelt. Herr Amon thut es in seiner christlichen Moral *), ein Mann, dem gewiß niemand den Vorwurf des Endämonismus machen wird.

Aber bin ich auch verbunden, mir die Vollkommenheit anderer zum Zwecke zu machen? Kant leugnet dieses, weil, wie er sagt **), „eben hierin die Vollkommenheit eines andern als einer Person besteht, das er selbst vermögend ist, sich seinen Zweck nach seiner eignen Vorstellung der Pflicht zu setzen, und es sich widerspricht, mir zur Pflicht zu machen, etwas zu thun, was kein anderer als jener kann". Die Vollkommenheit des Menschen als einer Person, besteht allerdings darin, daß er sich selbst Zwecke vorsetzen kann: aber darin nicht allein; sondern auch mit in dem Vermögen, diese erreichen zu können. Kann ich zu jenem, zur Vorsetzung von Zwecken, meinen Mitmenschen nicht behülflich seyn; so kann ich es doch zu dem Vermögen diese vorgesetzten Zwecke erreichen zu können, und in so fern bin ich allerdings dazu mitzuwirken verbunden.

*) Zweyte Aufl. §. 298. u. f.

**) Met. der Sitten 2ter Th. S. 14.

Ich habe dieser Pflicht in dem vorhergehenden nicht ausdrücklich erwähnt. Denn es versteht sich von selbst, daß, wenn ich zu der Glückseligkeit meiner Mitmenschen mitzuwirken verbunden bin, ich auch die Pflicht habe, zu der eben beschriebenen Vollkommenheit auf die angegebene Art mitzuwirken. Denn diese Vollkommenheit zu haben, muß jedermann selbst zu seiner Glückseligkeit zählen.

Man wende hiegegen nicht ein, daß demungeachtet nicht jeder Mensch nach dieser Vollkommenheit ernstlich strebt, oder sie zu erwerben sich ernstlich angelegen seyn läßt. Denn was wäre es Wunder, wenn vielleicht auch der größte Theil der Menschen durch die Mühe und Beschwerlichkeit, die es erforderte, diese Vollkommenheit sich zu erwerben, davon abgeschreckt würde?

## XXIX.

# Pflicht gegen sich selbst im Verhältnisse zu den übrigen Pflichten.

Alle Pflicht gegen sich selbst bezieht sich zuletzt auf die Vollkommenheit des Menschen, als eines Wesens, das nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln kann; was noch mehr ist, diese soll der eigenthümliche Zweck seyn, der allen Pflichten gegen sich selbst zum Grunde liegt, wie vorhin schon gezeigt worden. Diese Vollkommenheit des Menschen soll aber auch, nach dem vorhergehenden, der Zweck seyn, auf welchen sich alle Pflicht des Menschen überhaupt bezieht; wie läßt sich dieses vereinigen? Sehr wohl wenn man voraussetzt, daß alle Pflichten des Menschen gegen andere zuletzt von der Pflicht desselben gegen sich selbst ausgehen.

So befremdend diese Behauptung anfangs auch scheinen mag; so glaube ich doch, sie auf

das strengste beweisen zu können. Denn aus welchem andern Grunde hat der Mensch Pflichten, gegen was für ein Wesen es auch seyn mag, als weil er sich selbst als ein Wesen betrachten muß, das nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handeln kann? Kurz, weil der Mensch sich selbst als Person betrachten muß? Weil der Mensch aber sich selbst als Person betrachten muß, hat er auch die Pflicht, sich als eine solche zu behandeln. Diese Pflicht läßt sich aber wie aus dem vorhergehenden erhellet, nicht ohne die Pflicht denken, jeden andern außer sich als Person zu behandeln. Muß nun der Mensch, um sich selbst als Person zu behandeln, sich die Vervollkommung seiner selbst, als eines Wesens, das nach der Vorstellung von Mittel und Zweck handelt, selbst zum Zwecke machen, und kann er andrerseits sich nur in so fern als Person betrachten, als er dieses thut; so folgt hieraus von selbst, daß jene Vollkommenheit des Menschen auch allen andern Pflichten desselben als den Pflichten gegen sich selbst zum Grunde liegen müssen.

Nur in der Art wie sie den Pflichten gegen sich selbst und den Pflichten gegen andere zum Grunde liegt, ist ein Unterschied. Den Pflichten gegen sich selbst nehmlich liegt sie unmittelbar, den Pflichten gegen andere hingegen nur mittelbar zum Grunde. Die Pflicht

gegen sich selbst hat der Mensch schon, wenn ich ihn auch außer allen Verhältnissen mit andern betrachte. So kann aber von keiner Pflicht gegen andere die Rede seyn. Wenn die obige Vollkommenheit diesen gleich zum Grunde liegt, so liegt sie ihnen doch nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar zum Grunde.

Die Vollkommenheit, von der vorhin die Rede war, liegt also allen Pflichten überhaupt, so wohl den Pflichten gegen andere, als gegen mich überhaupt, es sey nun zunächst, oder nur mittelbarer Weise, zum Grunde. Diesen liegt sie indeß unmittelbar zum Grunde, nnd ist in so fern als der eigenthümliche Zweck zu betrachten, auf den diese Pflichten insbesondere gehen; so wie die Beförderung der Zwecke anderer der Zweck ist, der den Pflichten gegen sie unmittelbar zum Grunde liegt.

## XXX.

# Großmuth. Edelmuth.

Die Güte im besondern Sinne fordert zu den Zwecken anderer etwas zu thun oder zu unterlassen, auch da, wo es mit unsern eignen Zwecken in Streit ist. Ich soll dem Dürftigen nicht allein von dem mir unnützen Ueberflusse mittheilen; sondern ich soll ihm von dem Meinigen auch selbst mit Aufopferung solcher Zwecke die ich an sich allerdings haben dürfte, mittheilen. Mit Einem Worte, ich soll die Pflicht der Güte, so gar mit Aufopferung meiner Zwecke und eben deshalb auch nöthigen Falls mit Ueberwindung meiner selbst, gegen meinen Nebenmenschen üben. Die Güte, wo sie so sich äußert, nennen wir eine großmüthige Güte. Der Mensch z. B. der sein eignes Vergnügen dem Wohlseyn anderer aufopfert, dem große Aufopferungen von seinem Vermögen, wo es auf

das Wohl anderer ankommt, nicht zu theuer sind, dieser Mensch handelt großmüthig. Eben so handelt der großmüthig, der seinen Nebenmenschen, mit Gefahr seines eignen Lebens, vom Tode zu retten sucht. Er handelt um so großmüthiger, je weniger eine anderweitige Neigung ihn zum Vortheil des andern zu handeln, etwas zu thun oder zu unterlassen, bestimmt. Wer das Leben eines Menschen, der ihm wie wildfremd ist, so rettet, handelt großmüthiger, als derjenige, der sein eignes Leben für seinen Freund wagt.

Die größmüthige Güte äußert sich also in Beförderung der Zwecke anderer, selbst mit Ueberwindung der Hindernisse, welche der Erfüllung dieser Pflicht bey uns entgegenstehn. Dieser Hindernisse giebt es nun zwey Arten. — Erstens nehmlich Zwecke, die wir uns selbst vorgesetzt haben, und welche wir, auf eine wenigstens an sich erlaubte Art, haben können, und dann auch Neigungen und Abneigungen, die der Erfüllung einer Pflicht, wenigstens in dem Verhältnisse, wo sie uns obliegt, schon widerstreiten. Haß gegen denjenigen, der uns beleidigt hat, und noch mehr gegen den, der uns fortwährend zu beleidigen sucht, ist eine Empfindung, welche dem Menschen nur zu natürlich ist, ingleichen auch Abneigung gegen denjenigen, der die Vorzüge, nach denen der

Ehrgeitz strebt, verdunkelt, ist dem Menschen zu natürlich. Sie zu unterdrücken gebietet allerdings die Pflicht, aber ist sie dadurch schon unterdrückt, und schon deshalb wie in ihrem Keime erstickt? Der Mensch, der diese Neigungen, da wo sie ihn an der Erfüllung einer Pflicht gegen andere hindern würden, selbst zu unterdrücken weiß, der in seinem Feinde, wo dieser seiner Wohlthätigkeit bedarf, nicht mehr seinen Feind, sondern nur den hülfsbedürftigen Menschen sieht, dem er beyzustehen eilt, ist großmüthig gütig. Seine Güte ist mehr als großmüthig, sie ist edelmüthig.

Edelmüthige Güte, ist also die Güte, die die Hinderniſſe, die der Erfüllung der Pflicht der Güte schon an sich und unmittelbarer entgegenstehen zu überwältigen sucht, mithin eine Art der großmüthigen Güte. Denn diese überhaupt äußert sich, in der Ueberwindung der Hinderniſſe, welche die Erfüllung der Pflichten der Güte bey uns findet, es sey nun, daß diese Hinderniſſe schon in der Beschränktheit unsers Vermögens, zu den Zwecken anderer zu wirken, und in dem zufälligen Widerstreite unserer an sich erlaubten Zwecke mit den Zwecken anderer liegt, oder daß es in Neigungen liegt, die in dem Verhältnisse zu andern, wo eine solche Pflicht von uns zu erfüllen ist, diese schon an sich erschweren. Nur in dem letzten Falle ist von Edelmuthe die Rede. Dieſes scheinen auch

schon die Namen Großmuth und Edelmuth selbst zu sagen.

Jener zeigt eine Gesinnung an, in so fern wir ihr Größe, in der Extension oder Intension beylegen; dieser bezeichnet die Gesinnung zunächst, nicht nach ihrer Größe, sondern nach ihrer Art und Beschaffenheit, die allerdings wieder jene Größe voraus setzt.

Großmuth und Edelmuth äußert sich nicht allein bey den Pflichten der Güte; sondern auch in Ansehung der Pflichten der Gerechtigkeit. Das Recht seines Feindes auch da heilig halten, wo man es zu verletzen in seiner Macht hätte, hält jederman für großmüthig, die bereitwillige Anerkennung fremden Verdienstes, das unser eignes in Schatten stellt, hält jedermann für edelmüthig. In dem weitern Sinne wäre Großmuth also die Tugend, welche die Hindernisse, die sich der Erfüllung der Pflichten gegen andere entgegenstellen, zu überwältigen sucht. Diese wäre Edelmuth im weitern Sinne, in so fern in dem Verhältnisse zu andern, in welchen wir Pflichten zu erfüllen haben, das Hinderniß, welches uns ihre Erfüllung erschwert, in gewissen Neigungen selbst anzutreffen ist.

In dem allerweitsten Sinne wäre Großmuth die Tugend, welche auf die Ueberwindung der Hindernisse geht, die der Erfüllung der

Pflicht überhaupt entgegenstehen, so wohl der Pflichten gegen mich selbst, als der Pflichten gegen andere. Diese Großmuth würde Edelmuth, auch in dem weitsten Sinne, seyn, in so fern sie die Hinderniſſe zu überwältigen sucht, die in dem Verhältniſſe selbst, in welchem mir die Pflicht obliegt, anzutreffen sind.

Dem einen Moralisten ist Großmuth der Vorsatz, seinem Feinde nicht zu schaden *); einem andern die Tugend, die sich in der Erduldung geringer Uebel um des damit verknüpften gröſsern Guts äußert **); einem dritten die Tugend, die sich in dem verhältniſsmäßigen Begehren des Großen äußert ***); nach andern äußert sie sich in der Erhebung über sein eigenes sinnliches Interesse, um des allgemeinen und höhern Interesse willen, das der Edle an der Menschheit und ihren Zwecken nimmt †); und nach noch andern endlich ist sie ein Wohlwollen, welches seine zufälligen Zwecke, den nothwendigen Zwecken anderer aufopfert ††). —

*) Wolf vernünftige Gedanken über der Menschen Thun und Lassen. §. 814.

**) S. J. Baumgartens theol. Moral. §. 130. Anmerkung.

***) Alex. Gottl. Baumg. Ethic. §. 489.

†) K. C. E. Schmid Moralphil. §. 469. Anmerk.

††) Jakob Sittenlehre §. 707.

Alle diese und mehrere, dem einen oder dem andern von ihnen ähnliche, Begriffe zu beurtheilen halt ich nach dem obigen für überflüssig.

Ich führe sie vielmehr lediglich nur aus dem Grunde an, um zu zeigen, daß jeder dieser Moralisten, von jenem allgemeinen Begriffe entweder eine besondere Anwendung gemacht, oder daß er ihn doch in Augen gehabt habe. Das letzte gilt von S. J. und A. G. Baumgartens und Herrn Schmids, das erste von Wolfs und Herrn Jakobs Begriffe.

Eben dieser Verschiedenheit der Definitionen wegen, hielt ich es aber für rathsam, die Sache aus dem allgemeinsten Gesichtspunkte zu betrachten, um zu dem allgemeinsten Begriffe die speciellern zurückzuführen.

Ich ging von der großmüthigen Güte aus, ich erklärte sie durch die Güte die mich geneigt macht, zu den Zwecken anderer, auch mit Ueberwindung aller Hindernisse, die ihr von meiner Seite entgegenstehn, zu wirken, und knüpfe jetzt an jenen Begriff noch eine Bemerkung.

Wenn die großmüthige Güte, uns gleich geneigt macht, unsere eignen Zwecke den Zwecken anderer in gewissen Fällen aufzuopfern; so folgt doch keineswegs, daß die Pflicht eine Aufopferung aller und jeder unserer Zwecke zum Vortheile anderer fordere, oder auch nur unserer zu-

fälligen Zwecke um der eben so zufälligen Zwecke anderer willen. Eine solche Forderung nehmlich würde, wie leicht abzusehen ist, in sich ungereimt seyn. Denn alsdann wäre jeder nur zu den Zwecken eines andern zu handeln verbunden, und die Möglichkeit sich selbst Zwecke zu setzen, wäre ihm so zu sagen abgeschnitten. Indessen bleibt es dem Menschen durch die Pflicht an sich unbenommen seine Zwecke den Zwecken anderer aufzuopfern. Denn warum soll ich nicht z. B. mein Vergnügen dem Vergnügen des andern, oder meinen Nutzen dem Nutzen eines andern aufopfern dürfen, auch in einem Falle, wo die Pflicht dieses nicht eigentlich forderte? An sich habe ich gesagt ist es mir gestattet, meine Zwecke, den Zwecken anderer aufzuopfern. Denn es könnte sehr wohl seyn, daß ich über der Vorsorge für andere die pflichtmäßige Sorge für mich selbst vernachläßigte. Ich könnte z. B. aus einer unüberlegten Freygebigkeit, die pflichtmäßige Vorsorge für mich vergessen, und dadurch außer Stand gesetzt werden nöthigere Pflichten gegen mich selbst zu erfüllen.

---

XXXI.

# XXXI.

## Ueber die Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst.

Die Pflicht gegen mich selbst, ist eines Theils entweder eine vollkommene oder unvollkommene, und andern Theils läßt sie sich in Beziehung auf die Vollkommenheit des Menschen, auf welche, als einen Zweck, sich alle Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuletzt bezieht, eintheilen. Denn die vollkommene Pflicht liegt dem Menschen nur in so fern gegen sich selbst ob, als er bey der Verletzung derselben, die Vervollkommnung seiner selbst, ohne sich zu widersprechen, gar nicht als Zweck sich würde vorsetzen können, und die unvollkommene Pflicht, als er zu jenem Zwecke selbst handeln soll.

Beyde Eintheilungsgründe finden sich schon in dem Geschlechte des einzutheilenden Begriffs. Man kann jeden derselben zum Eintheilungsgrunde der ersten Eintheilung machen, und die

Glieder dieser ersten Eintheilung, wofern sie in Ansehung des andern Eintheilungsgrundes noch unbestimmt sind, ferner eintheilen, und so von denselben wieder eine Untereintheilung machen. Die Frage ist hier nur: von welcher Eintheilung ist am zweckmäßigsten der Anfang zu machen? Soll man zu erst die Pflichten gegen sich selbst in vollkommene und unvollkommene eintheilen, und jede dieser Arten wieder in Ansehung des Objekts eintheilen? Alsdann würden die einzelnen Pflichten, die ich in Ansehung meines Verstandes, meines Körpers, u. s. f. habe unter der einen oder der andern Klasse ihren Platz finden. Oder soll man zuerst die Pflichten gegen sich selbst, in Ansehung ihres Gegenstandes, und dann die so gefundenen Pflichten in vollkommene und unvollkommene eintheilen? Das letzte scheint allerdings am gerathensten. Denn ehe ich zu der Lehre von den besondern Pflichten des Menschen kommen kann, muß ich doch die Vollkommenheit des Menschen, nach welcher er überhaupt streben soll, erkennen.

Wie vielfach die Vollkommenheit des Menschen sey, die er sich als Zweck vorsetzen muß, ergiebt sich leicht. Wir können nehmlich einmal den Menschen für sich nehmen, und von allen Verhältnissen, in welchen er zu Dingen außer ihm selbst stehen mag, abstrahiren, und dann auch ihn im Verhältnisse zu diesen betrachten. Jene Vollkommenheit des Menschen ist eine

innere; diese hingegen eine äußere. Denn eine innere Vollkommenheit ist eine solche, die in einem Dinge an sich genommen ist, eine äußere hingegen, die in seinen Verhältnissen zu andern liegt. Weil hier von den Pflichten die Rede ist, welche der Mensch nur gegen sich selbst hat; so können diese Dinge zu welchen wir den Menschen in einem Verhältnisse betrachten, nicht Wesen seyn, gegen welche er Pflichten hätte; wenigstens können sie hier nicht, als solche, in Betrachtung kommen. Die Vollkommenheit, die dem Menschen im Verhältniß zu den Dingen außer ihm zukommt, ist die Vollkommenheit seines äußern Zustandes. Betrachte ich den Menschen nach seiner innern Vollkommenheit; so ist diese entweder eine Vollkommenheit des Körpers, oder der Seele.

Bey dieser Unterscheidung kommt es nicht darauf an, ob der Körper und die Seele an sich verschieden sind; genug daß wir sie in unserer Vorstellung von einander unterscheiden und unterscheiden müssen. Es thut auch nichts zur Sache, daß die Vollkommenheit des einen mit der Vollkommenheit der andern so zu sagen verflochten ist. Denn immer werden wir uns mehr an die eine oder an die andere zu halten haben.

## Alle Pflichten des Menschen gegen sich selbst werden sich also unter drey Klassen bringen

lassen; sie sind entweder Pflichten in Ansehung der Seele oder des Körpers, oder Pflichten in Ansehung seines äußern Zustandes. Jede dieser Klassen läßt sich nun wieder in vollkommene und unvollkommene Pflichten eintheilen, da keine dieser Gattungen ganz zu den vollkommenen, und keine ganz zu den unvollkommenen Pflichten gehört. Diese Bemerkung ist nicht ganz überflüssig, denn an sich ist es möglich, daß ein Geschlecht einer Eintheilung fähig ist, ob gleich eine Art, die zu diesem Geschlechte gehört, derselben nicht fähig ist. Hier findet jenes indessen statt. Denn unter jeder der obigen Arten lassen sich so wohl vollkommene, als unvollkommene Pflichten unterscheiden. Der Geitz z. B. ist der vollkommenen Pflicht gegen mich selbst in Ansehung des äußern Zustandes, der Selbstmord der vollkommenen Pflicht gegen mich selbst in Ansehung des Körpers, und der unmäßige Genuß berauschender Getränke der vollkommenen Pflicht gegen mich selbst in Ansehung der Seele zuwider. Denn ich beraube mich dadurch des Gebrauchs eines Vermögens der Seele, das mir unentbehrlich ist, um nach der Vorstellung von Mittel und Zwecken überhaupt zu handeln. Eben so giebt es auch unter jeder der angegebenen Klassen unvollkommene Pflichten: an der Vervollkommnung meiner Seele, meines Körpers und meines äußern Zustandes zu

arbeiten, bin ich immer nur unvollkommen verbunden.

Schon Wolf hat die Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Pflichten in Ansehung des Körpers, der Seele und des äußern Zustandes getheilt, und diese Eintheilung seiner Topik in der Abhandlung derselben zum Grunde gelegt *). Er nennt die Ersten Pflichten gegen die Körper, und die Zweyten Pflichten gegen die Seele **), aber nicht in eben demselben Sinne, in welchem Kant Pflichten gegen den Körper oder gegen die Seele nicht will gelten lassen, und mit allen Rechte nicht will gelten lassen. Denn Kant sagt: „daß wir weder durch die Vernunft noch durch die Erfahrung hinlänglich darüber belehrt sind, ob der Mensch eine Seele als eine in ihm wohnende und vom Körper verschiedene und von ihm unabhängig zu denken vermögende geistige Substanz enthalte, oder ob das Leben nicht vielmehr eine Eigenschaft der Materie sey; und wenn das erste sich auch so verhielte; so würde doch keine Pflicht des Menschen gegen den Körper als verpflichtendes Subjekt denkbar seyn ***).

*) Wolf Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen §. 224. Jus naturae pars I. §. 169.

**) Jus nat. l. cit.

***) Met. der Sitten 2ter Th. S. 66. und die Anzeige der Verbesserungen.

Wolf hingegen, sagt ausdrücklich, daß Pflichten gegen die Seele, diejenigen sind, die der Mensch gegen sich selbst in Rücksicht auf die Seele hat, Pflichten gegen den Körper, die er in Ansehung des Körpers gegen sich selbst hat u. s. w. *) Er betrachtet also Seele und Körper nicht, als verpflichtende Subjekte, um derentwillen dem Menschen die Pflichten obliegen, sondern, das verpflichtende Subjekt ist ihm bey allen diesen Pflichten immer der Mensch selbst.

Ich würde diese Anmerkungen hier nicht gemacht haben, wenn ich nicht vermuthete, Kant habe diese gewöhnliche Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst, bestreiten wollen. Ich führte hier insbesondere Wolfen an, nicht um den einen großen Mann gegen den andern zu stellen; sondern weil, meines Wissens, niemand, der die Pflichten des Menschen gegen sich selbst auf die erwähnte Art eingetheilt hat, diese Eintheilung in dem Sinne genommen haben mögte, als Kant sie bestreitet; sondern jeder sie gewiß in eben dem Sinne genommen hat, als Wolf, wenn gleich nicht jeder sich mit der Wolfischen Deutlichkeit darüber erklärt haben mögte.

*) l. c. vergl. mit der Anmerkung daselbst auch seine vernünftigen Gedanken von der Menschen Thun und Lassen §. 224.

Ich habe absichtlich jene Eintheilung in meinem Lehrbuche beybehalten, weil sie eine gewisse Faßlichkeit und Einfachheit vor jeder andern, der man folgen mögte, voraus hat; doch habe ich sie mit einer Abänderung beybehalten, über welche ich mich weiter unten erklären werde.

Man erlaube mir daher noch eines Einwurfs zu erwähnen, den man dagegen machen könnte, daß diese Eintheilung der Abhandlung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst zum Grunde gelegt wird.

Man kann nehmlich sagen: der Mensch ist nicht Seele, er ist nicht Körper: sonden der Mensch besteht in der Verbindung von beyden. Diesem Einwurf ist Wolf, wenigsten indirekt begegnet; denn er lehrt, daß jene Pflichten nicht von einander getrennt werden *) müssen. Werden aber diese Pflichten nicht getrennt, und in der gehörigen Verbindung genommen; so ist es ganz natürlich, daß in allen diesen Pflichten zusammengenommen, nicht allein auf die Seele, und nicht allein auf den Körper; sondern auch auf die Verbindung der einen mit dem andern Rücksicht genommen werde. Man betrachtet alsdann immer den Körper als der Seele, und diese als jenem zugehörig.

Kant theilt die Pflichten der Menschen auf zwiefache Art ein; zuerst objektiv, oder

*) Jus nat. tom. I. §. 170. Vern. Gedanken von der Menschen Thun und Lassen §. 225.

nach dem Objekte der Pflicht, und dann subjektiv, oder nach dem verpflichteten Subjekt, oder vielmehr danach, je nachdem das verpflichtete Subjekt verschieden betrachtet wird. Nach der ersten Eintheilung, sind die Pflichten gegen sich selbst entweder einschränkend, oder erweiternde. Jene die dem Menschen bloß verbieten, dem Zwecke seiner Natur zuwider zu handeln, nennt Kant formale, und diese, welche dem Menschen selbst gebieten, sich einen Zweck der Willkühr zu machen, nennt er materiale. Jene fordern von dem Menschen sich in seiner ursprünglichen Naturvollkommenheit zu erhalten, diese sich selbst vollkommner zu machen. Nach der zweyten Eintheilung sind die Pflichten, entweder Pflichten, die der Mensch als animalisches und zugleich auch moralisches Wesen hat, oder Pflichten, die er, bloß als moralisches Wesen betrachtet, hat.

Die erste dieser Eintheilungen trifft, mit der Eintheilung in vollkommene und unvollkommene Pflichten gegen sich selbst, zusammen; denn jede Pflicht, die von mir fordert, meiner Vollkommenheit nicht selbst zuwider zu handeln, ist eine vollkommene, und jede die unmittelbar gebietet, meine Vollkommenheit zu befördern, ist eine unvollkommene Pflicht gegen mich selbst.

Die zweyte Eintheilung ist von der vorhin betrachteten Eintheilung der Pflichten des Men-

schen in Ansehung seiner Seele, des Körpers und des äußern Zustandes, wie man sogleich sieht, verschieden. Diese zweyte Eintheilung kann allerdings gemacht werden; sie kann allerdings auch der Theorie von den einzelnen Pflichten zum Grunde gelegt werden; aber deshalb muß sie ihr nicht nothwendiger Weise zum Grunde gelegt werden, wie Kant zu behaupten scheint. Denn alles, was sich unter ein Glied dieser Eintheilung bringen läßt, wird ebenfalls seinen Platz unter irgend einem Gliede der andern Eintheilung finden.

Aber es findet sich noch eine Dunkelheit in der Kantischen Stelle, mit der ich mich bisher beschäftigte. Zu Anfange derselben nehmlich heißt es: „Die Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst, könne nur in Ansehung des Objekts der Pflicht, nicht in Ansehung des sich verpflichtenden Subjekts gemacht werden; denn das verpflichtende sowohl, als das verpflichtete Subjekt sey immer nur der Mensch:„ und gleich nachher wird eine objektive, und eine subjektive Eintheilung der Pflichten vorgetragen. Was kann eine objektive Eintheilung aber anders heißen, als eine Eintheilung nach dem Objekte, und eine subjektive anders, als eine Eintheilung nach dem Subjekte der Pflicht?

Wie dieses zu vereinigen seyn mögte, habe ich schon vorhin angedeutet, lieber aber will ich mich darüber ausführlicher erklären. Bey den

Pflichten, die der Mensch gegen sich selbst hat, ist er sowohl das verpflichtende, als das verpflichtete Subjekt. Eben dieses Subjekt kann aber in einer verschiedenen Eigenschaft betrachtet werden, einmal als animalisches und moralisches Wesen und dann auch bloß als moralisches Wesen, wo dann die Animalität desselben in keine Betrachtung kömmt. Hieraus entspringen verschiedene Pflichten, die immer nur dem Gegenstande nach, nicht dem verpflichtenden oder verpflichteten Subjekt nach, verschieden sind. Dieser Unterschied ist hier subjektiv genannt, weil das zugleich verpflichtende und verpflichtete Subjekt bey demselben in verschiedenen Eigenschaften betrachtet wird; die erste Eintheilung hingegen ist objektiv genannt, weil bey derselben eigentlich auf das Subjekt nicht zunächst Rücksicht genommen wird.

Eben so würde es mir dunkel seyn und bleiben, wenn Kant vorhin sagt: Es wird nur eine objektive Eintheilung der Pflicht in das Formale und das Materiale derselben statt finden, wovon die eine einschränkend, (negative) und die andere positive Pflichten sind; wenn hier nicht ein Druckfehler offenbar wäre, da augenscheinlich das für die gesetzt ist. Warum aber die erste Art der Pflichten formal, die letzten material genannt werden, kann ich nicht recht absehen. Deshalb wäre ich noch immer versucht zu glauben, daß diese Ausdrücke for-

mal und material, hier nicht von den durch die erste Eintheilung unterschiedenen Pflichten; sondern vielmehr der erste von dem Eintheilungsgrunde, der der ersten, und der zweyte von dem Eintheilungsgrunde, der der zweyten zum Grunde liegt, gesagt seyn sollen; wenn ich hier noch einen andern Grund anführen könnte, als Mangel an Korrektion des Abdrucks der auch in diesem Kantinsche Werke sichtbar ist. Denn wirklich ist der Unterschied zwischen den beyden Arten von Pflichten die durch die erste Eintheilung unterschieden werden, formal; die eine gebietet und die andere verbietet. Der Unterschied zwischen den Arten die die letzte Eintheilung unterscheidet, ist hingegen material, er betrifft nicht die Art, wie ich verpflichtet bin; sondern eine Verschiedenheit der Gegenstände der Pflicht.

Ich sagte vorhin, daß ich die Wolfsche Eintheilung der Pflichten gegen mich selbst mit einer Aenderung beybehalten. Welches diese Abänderung sey, ergiebt sich aus der folgenden Untersuchung.

# XXXII.

# Ethische und ascetische Pflicht.

Der Mensch hat einmal Pflichten gegen sich und gegen andere, die ihm ohne alle Rücksicht auf die Einschränkungen seiner sittlichen Natur obliegen, und dann auch Pflichten die ihm in Rücksicht auf die Einschränkungen seiner sittlichen Natur, oder nur in sofern obliegen, als die Erfüllung der Pflicht bey ihm gewissen Hindernissen unterworfen ist, denen er natürlicher Weise möglichst entgegen zu arbeiten verbunden ist, und eben deshalb entgegen zu arbeiten verbunden ist, weil er Pflichten überhaupt hat. Von dieser Art ist z. B. die Pflicht, sein Gewissen gehörig zu unterrichten, es immer wach zu halten, sich selbst zu erkennen. Alle diese Pflichten finden für mich nur in so fern statt, als die Erfüllung meiner Pflicht für mich gewissen Hindernissen unterworfen ist. Hingegen die Pflichten meinem Nebenmenschen beyzustehen,

ten, und etwas anders, was sie glaubten gefunden zu haben. Von jenem rede ich, und nicht von diesem.

Auch kann man mir nicht einwenden, daß einige derselben ausdrücklich leugneten, von Natur sey irgend etwas gut oder böse; sondern vielmehr behaupteten, alles sey nur von Menschen dazu gemacht. Denn auch diese Behauptung ist einer ganz andern Auslegung fähig, als die Worte, in welchen sie vorgetragen ist, unmittelbar an die Hand geben. Nicht allein ist sie einer andern Auslegung fähig; sondern sie muß auch anders ausgelegt werden, wie ich unten glaube zeigen zu können.

Ich behaupte indeß keineswegs, daß die Alten, die diesen ihren Begriff von dem höchsten Gute immer so bestimmt gedacht hätten, als er hätte gedacht werden müssen.

Der Begriff von dem höchsten Gut ist schon in dem vorhergehenden gegeben. Jetzt ist die Frage nur, worin es für den Menschen zu finden sey.

Glückseligkeit kann nicht das höchste Gut des Menschen seyn. Denn wäre dieses, so würde alle Pflicht für den Menschen wegfallen, wo sie mit seinem Streben nach Glückseligkeit in Streit wäre. Alle Pflicht könnte der Mensch nur haben, weil Pflicht als Pflicht zur Glückseligkeit führte, oder zu dieser ein Mittel wäre.

Man sieht sogleich, daß dieses schon den ersten Begriffen von Pflicht widersprechen würde. Denn alle Pflicht entspringt für mich aus einem Zwecke, der allen meinen übrigen Zwecken vorgeht (S. 164.); sie fordert selbst von mir, ihr meine Glückseligkeit aufzuopfern, wo diese nicht mit ihr bestehen könnte.

Also Sittlichkeit, oder Tugend, — Denn alle Sittlichkeit des Menschen ist nichts anders als Tugend, nie Heiligkeit. — Tugend scheint das höchste Gut des Menschen zu seyn.

Allein auch hier finden wir uns in eine Schwierigkeit verwickelt. Wäre Tugend das höchste Gut des Menschen; so würde nichts für ihn ein Gut seyn, als was um der Tugend willen begehrt wird. Glückseligkeit könnte für den Menschen kein Gut seyn, nach der ihm doch ein natürlicher Trieb, wie eingepflanzt ist. Er könnte selbst keine Pflicht haben, zur Glückseligkeit anderer mitzuwirken. Denn diese Pflicht hat er doch nur in so fern, als jeder das, was er zu seiner Glückseligkeit zählt, als ein Gut betrachten muß.

Glückseligkeit ist also nicht das höchste Gut des Menschen, Tugend ist es auch nicht. Alle Bestrebungen des Menschen gehen indeß auf das eine oder die andere. Es scheint also gar kein höchstes Gut für den Menschen zu geben.

ethischen Pflichten — ethischen Pflichten in seinem Sinne — unterschieden wissen. Denn er behauptet, daß es auch Pflichten gebe, die nicht aus so einem solchen Zwecke fließen, wie die Pflicht, das, was das Gesetz fordert, um des Gesetzes selbst willen zu thun. Diese Pflicht dünkt mich aber, folgt eben sogut aus einem Zwecke, welchen zu haben für mich Pflicht ist, als jede andere. Denn sollen einmal jene Pflichten, um derentwillen ich diese Pflicht habe, auf einen Zweck gehen, den zu haben es Pflicht ist, so folgt ganz natürlich, daß auch diese Pflicht auf so einen Zweck geht. Denn diese Pflicht habe ich um jener willen, jene gehn auf einen Zweck; und eine Pflicht geht auf einen Zweck heißt doch nichts anders als ich habe sie, weil ich zu einem Zwecke wirken soll? Nur geht die letzte Pflicht nicht auf diesen oder jenen Zweck, den zu haben es Pflicht ist, insbesondere, sondern auf alle und jede nur erdenkliche Zwecke, die zu haben es Pflicht ist.

Ich glaube also einen guten Grund zu haben, weswegen ich, unter Tugendpflichten die vorhin angegebenen, verstehen darf. Diejenigen nehmlich, die mir obliegen, weil die Erfüllung meiner Pflicht schon an sich, oder meiner Natur wegen, gewissen Hindernissen unterworfen ist, mit einem Worte, die ascetische Pflicht, der die ethische Pflicht oder die Sit-

tenpflicht zunächst und unmittelbar entgegengesetzt ist.

Die ethische Pflicht kann so gut eine Pflicht gegen andere, als gegen mich selbst seyn; die ascetische hingegen ist eine Pflicht, die ich nur gegen mich selbst habe, und als ein Wesen, welches seiner Pflicht nicht von selbst Genüge thut. Also gegen mich selbst als moralisches Wesen habe ich diese Pflichten.

Diesemnach ließe sich die gesammte Lehre von den besondern Pflichten der Menschen in zwey Theile eintheilen. Der eine dieser Theile hätte die ethischen, und der andere die ascetischen Pflichten zum Gegenstande. Jener könnte die Ethik oder Sittenlehre, und dieser die Ascetik oder Tugendlehre, beide im besondern Sinne, genannt werden.

So habe ich die Lehre von den besondern Pflichten abzutheilen gesucht *), und ich bin nicht der erste, der dieses gethan hat. Schon Wolf wenigstens hat es beynahe gethan, wenn er es gleich dem ersten Anschein nach gar nicht gethan zu haben scheint.

Wolf, wie bekannt ist, theilt die ganze praktische Philosophie erst in einen allgemeinen und in einen besondern Theil. Der allgemeine Theil ist seine allgemeine praktische Philosophie, der besondere enthält sein Naturrecht und seine Ethik

*) Moralphil. §. 324.

Ethik. Sein Naturrecht hat die Naturgesetze, oder die Pflichten und Rechte des Menschen, zum Gegenstande; seine Ethik hingegen untersucht, wie der Mensch seine anerkannte Pflicht in Ausübung zu bringen habe *). Was ist also die Wolfische Ethik anders, als was ich die Ascetik genannt wissen will, außer daß sie die Mittel zur Erfüllung der einzelnen Pflichten noch zu lehren sucht, und was sein Naturrecht anders, als das, was ich die Ethik nenne, in Verbindung mit dem Naturrechte, so wie man es heutiges Tages allgemein nimmt?

Aber warum nenne ich denn, was Wolf Ethik nennte, Ascetik? — Gewiß nicht, um das unbedeutende Verdienst zu haben, eine alte Sache mit einem neuen Namen zu belegen, oder vielmehr einen alten Namen auf eine alte Sache neu anzuwenden, wie aus folgendem erhellen wird.

Die ganze praktische Philosophie des Menschen wird am füglichsten in die Rechts- und in die Pflichtenlehre abgetheilt, wie aus dem vorigen (Untersuchung XIII.) erhellet, und die Pflichtenlehre wiederum in einen allgemeinen und einen besondern Theil. Jener betrachtet die sittliche Natur des Menschen überhaupt, und überhaupt auch alles, was der Pflicht als Pflicht

*) Ethica pars x. prol.

zum Grunde liegt; dieser hingegen die einzelnen Pflichten. Diese einzelnen Pflichten sind nun entweder ethische oder ascetische, und deshalb kann die Lehre von den einzelnen Pflichten füglich in die Ethik und Ascetik eingetheilt werden.

Weiche ich gleich darin von Wolf ab, daß ich die Pflicht, die ich habe, in so fern die Erfüllung der Pflichten überhaupt gewissen Hindernissen bey mir unterworfen ist, eine ascetische, und die Lehre von derselben Ascetik nenne; so habe ich doch auch Auktoritäten für mich. S. J. Baumgarten *), von dem *ich*, wenigstens in der Lehre von den einzelnen Pflichten viel, und mehr als von vielen andern Moralisten, gelernt habe, versteht unter Ascetik nichts anders, als die Wissenschaft von den Tugendmitteln. Das thut nicht allein er, sondern auch viele andere würdige Männer, denen ich für ihren Unterricht dankbar bin, unter andern Herr C. C. E. Schmid **), und gewissermaßen auch Kant ***). Jener versteht unter Ascetik ebenfalls die Wissenschaft von den Tugendmitteln. Eine solche Wissenschaft aber, von den Tugendmitteln, was ist sie aber anders, als eine Lehre von den Pflichten,

*) Theol. Moral. §. 285. Anm.

**) Moralphil. 2. Aufl. S. 131. u. f.

***) Met. der Sitten. 2. Th. S. 57, 176.

die mir in so fern obliegen, als ich die Hindernisse, die der Erfüllung meiner Pflichten entgegenstehen, überwinden soll? Denn ihr zu folgen oder nicht zu folgen, ist keineswegs meinem Belieben überlassen; sondern ihr zu folgen bin ich verpflichtet. Hier hätte ich also Auktoritäten selbst für mich, und dieser Auktoritäten folge ich, so weit hier einer Auktorität zu folgen ist; d. h. das Ansehen solcher Männer mußte mich auf ihren Gebrauch von jenem Wort aufmerksam machen, und eine Prüfung desselben veranlassen. Und nur nach dieser Prüfung bin ich ihnen gefolgt. Aber ich bin ihnen nicht bloß gefolgt, ich bin dadurch zu einer, vielleicht bisher übersehenen, Eintheilung der Pflichten, und bestimmtern Abtheilung von den einzelnen Pflichten veranlaßt worden.

Zu den ascetischen Pflichten gehören auch die Religionspflichten, oder sogenannten Pflichten gegen Gott. Diesen habe ich also in der Ascetik ihre Stelle angewiesen. Ich theile daher die ascetischen Pflichten in bloße Tugendpflichten und Religionspflichten. Doch diese Eintheilung ist schon aus meiner Moral selbst deutlich *).

*) Das. §. 474.

# XXXIII.

## Verhältniß der reinen zur angewandten Moralphilosophie.

Der Mensch hat Pflichten überhaupt, weil er ein vernünftiges Wesen ist. Aus diesem Grunde allein genommen kann aber nicht erkannt werden, ob er vielmehr diese als jene bestimmte Pflichten hat. Ich weiß z. B. daraus nicht, daß der Mensch verpflichtet ist, sich diese oder jene Vergnügen zu versagen, daß er den oder den Gebrauch von seinen körperlichen Kräften nicht machen dürfe; sondern um dieses zu erkennen, muß ich durch die Erfahrung noch eine anderweitige Bekanntschaft mit dem Menschen gemacht haben.

Demungeachtet war, die Unterscheidung der reinen und der angewandten Moralphilosophie, des Scharfsinns eines Kants würdig. Denn sind die Gründe der ersten vollständig entwickelt; so findet sich durch Anwendung derselben auf die Natur des Menschen die ange-

wandte Moralphilosophie, wie von selbst, vorausgesetzt, daß man in der Erfahrungskenntniß des Menschen den Punkt der Anwendung der reinen Moralphilosophie schon gefunden hat.

Je dankbarer ich Kants Unterscheidung der reinen und angewandten Moralphilosophie erkenne, um so angelegentlicher wünschte ich, daß es dem großen Manne gefallen hätte, in seiner Behandlung der Moralphilosophie, der Rechtslehre sowohl als der Tugendlehre, diese Unterscheidung selbst zum Grunde zu legen. Allein in der einen so wenig als in der andern ist das geschehn. In einer reinen Wissenschaft, denke ich, müssen nicht allein alle Behauptungen von aller Erfahrung unabhängig gewiß seyn; sondern auch alle Begriffe, die sie aufstellt, müssen von allem empirischen rein seyn. Sind aber z. B. in Kants Tugendlehre die Begriffe von den Pflichten des Menschen in Ansehung seiner animalischen Natur von allem empirischen rein? Sind ferner in seiner Rechtslehre, z. B. der Begriff eines Vertrags, die Begriffe von den verschiedenen Arten der Verträge, ist der Begriff von der ursprünglichen Erwerbung des Bodens von allem empirischen rein? — So frage ich mit Fleiß. Denn sollen diese Begriffe einen Platz in einer reinen Wissenschaft haben; so ist es gewiß nicht genug, daß diese Begriffe nicht ganz empirisch sind, oder daß sie etwas, was a priori ist, enthalten; sondern der ganze

Inhalt derselben muß a priori seyn. Von jener Art sind die Begriffe, die irgend ein System, es sey nun der Pflichtenlehre oder der Rechtslehre, bis jetzt aufgestellt hat; alle diese Systeme enthalten immer neben dem empirischen, das in ihnen seyn mag, etwas a priori gegebenes. Von dieser Seite hätten also Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre so wenig als der Tugendlehre vor irgend einem andern Systeme der einen oder der andern Wissenschaft, welches bis auf den heutigen Tag versucht ist, das mindeste voraus. Immerhin mag Kant auf die ersten Gründe alles Rechts und aller Pflicht mehr zurück gegangen seyn, als sonst jemand. Zu meiner obigen Behauptung thut es nichts. Denn die Frage war nicht, ob alles in jenen Werken auf reine Gründe zurück, oder aus ihnen hergeführt wäre; denn das sollte in jeder angewandten Pflichtenlehre auch geschehen; sondern die Frage war vielmehr, ob in jenen Werken die reinen Grundsätze und Grundbegriffe unvermischt mit allen Empirischen aufgestellt wären.

Es gehört gewiß mehr dazu, eine solche Unterscheidung zu machen, als sie hernach in der Theorie anzuwenden. Jenes kann nur das Genie, dieses jeder, der von demselben gelernt hat. Dieses mag allerdings mühsamer als jenes seyn; jenes hingegen muß ihm schon vorhergehn.

Man glaube daher nicht, daß ich irgend die Absicht habe, Kants Verdienst um die Metaphysik der Sitten zu verkleinern, sondern meine Absicht bey dem Gesagten ist eine ganz andere. Das Ansehen eines Mannes, wie Kant, ist nehmlich zu verführerisch, und mitunter auch für den guten Kopf zu verführerisch, als daß nicht zu besorgen stände, daß mancher, der die Moralphilosophie bearbeiten wird, den von Kant zuerst gezeigten Weg selbst nicht gehen wird, weil der große Mann ihn zwar zeigte, aber ihn selbst zu gehen nicht Lust hatte. Auf diesem Wege aber ist, wie aus dem obigen erhellet am meisten für die Vervollkommnung der Moralphilosophie zu hoffen.

Vorhin sagt' ich, daß die Moralphilosophie des Menschen so zu sagen, wie von selbst gefunden ist, wenn die reine Moralphilosophie erst gehörig bearbeitet ist, vorausgesetzt, daß man in der Erfahrungskenntniß des Menschen den Punkt ihrer Anwendung schon gefunden hat.

In der Erfahrungskenntniß des Menschen ist nehmlich in Rücksicht auf die Moralphilosophie zweyerley zu unterscheiden. Einmal giebt es bey dem Menschen Bestimmungen, die für die Lehre von seinen Pflichten und Rechten gleichgültig sind, dann aber auch Bestimmungen, die hierbey nicht aus der Acht gelassen werden dürfen. Der Mensch mag mit fünf oder acht Sinnen versehen seyn, so oder

anders gestaltet seyn. Dieses ist in moralischer Hinsicht gleichgültig. Allein nicht so gleichgültig ist es, ob er von Natur mit diesen oder jenen Kräften versehen ist, ob diese Kräfte zu diesem oder jenem Zwecke stimmen, zu dem sie der Mensch, als ihm verliehen, zu betrachten hat.

Die letzten Bestimmungen in der menschlichen Natur müssen also zum Behufe der Moralphilosophie des Menschen in Betracht gezogen werden. Die Disciplin, die diese zum Gegenstande hat, könnte die moralische Anthropologie genannt werden, da man unter Anthropologie, die Erfahrungswissenschaft von dem Menschen versteht.

Die moralische Anthropologie, ist nun entweder die Anthropologie der Rechtslehre, oder der Pflichtenlehre. Jene betrachtet das, wovon die Bestimmung der Rechte des Menschen abhängt, diese was seine Pflichten bestimmt.

Alle Rechte und Pflichten indeß, mit welchen sich die Moralphilosophie beschäftigen mag, werden zuletzt aus reinen Erkenntnissen abgeleitet. Um sie aber aus diesen ableiten zu können, sind Erfahrungskenntnisse von dem Menschen nöthig, diejenigen nehmlich, die den Inhalt der moralischen Anthropologie ausmachen.

Ist diese Anthropologie gleich eine bloße Erfahrungswissenschaft; so muß die Metaphysik der Sitten doch dazu gleichsam die Idee an-

geben. Sie muß mir sagen, wonach ich bey dem Menschen in der Erfahrung zu fragen habe, um die Rechte und Pflichten desselben genau bestimmen zu können; die Antwort auf jene Frage hingegen kann nur die Erfahrung geben.

Die Anthropologie der Pflichtenlehre ist nun entweder eine ethische, oder ascetische. Jene betrachtet den Menschen, in so fern die Natur desselben für ihn besondere ethische Pflichten begründet, diese in Rücksicht auf die ascetischen Pflichten. Diese die ascetische Anthropologie, ist schon ziemlich mit Glücke bearbeitet, für jene hingegen ist noch lange nicht genug geschehen.

# XXXIV.

## Ideen zu einer ethischen Anthropologie und ihrer Anwendung.

Kant behauptet, daß der Selbstmord, der widernatürliche Gebrauch von seinen Zeugungskräften, und der unmäßige Gebrauch der Nahrungsmittel, der den zweckmäßigen Gebrauch unserer Kräfte schwächt, der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten, weil sie dem Antriebe der Natur, durch welchen diese die Erhaltung des Einzelnen, der Gattung, und bey jedem die Erhaltung, des angenehmen, wenn gleich nur thierischen Lebensgenusses bezweckt, zuwiderlauffen *). Ich fand mich indem ich dieses las, von der Richtigkeit des Grundes nicht überzeugt, aber doch auf dem Wege zur Ueberzeugung. Eben dasselbe war der Fall, als Kant an einem andern Orte, von der Liebe zum Leben und der Ge-

*) Met. der Sitten 2ter Th. S. 68.

schlechterliebe sagte, die erste sey zu Erhaltung der Person, die andere zur Erhaltung der Gattung bestimmt, und jenen wie diesen einen Naturzweck nannte, um hierauf Pflichten zu gründen *). Kant erklärte einen Naturzweck durch „diejenige Verknüpfung einer Ursache mit einer Wirkung, in welcher jene, auch ohne ihr dazu einen Verstand beyzulegen, diese doch nach der Analogie mit einem solchen, also gleichsam absichtlich hervorbringend gedacht wird." — Deutlicher vielleicht, ein Naturzweck ist das was von der Natur hervorgebracht wird, und was wir uns als von ihr beabsichtigt vorstellen können.

Ich fand mich nicht überzeugt, daß ein solcher Naturzweck in Ansehung des Menschen für ihn Pflichten begründen könne, weil, gesetzt auch, daß das, was wir uns von der Natur als beabsichtigt vorstellen, von ihr oder in ihr wirklich beabsichtigt wäre, hieraus allein noch keine Pflicht für den Menschen folgen würde.

Alle Pflicht die ich habe, geht nur von meinem Willen aus. Der Wille eines andern, und wäre es auch der Wille der Gottheit selbst, kann mir kein Gesetz geben, als in so fern er mich durch meinen eigenen Willen verpflichtet. Jene Naturzwecke, aber sind Zwecke, die ein von mir verschiedenes Wesen hat. — Wie können mich diese verpflichten?

*) Met. der Sitten 2ter Th. S. 75.

So fragte ich mich, und fand mich noch nicht überzeugt, ob ich gleich fest von den Pflichten überzeugt war, die aus diesen Naturzwecken abgeleitet werden sollten. Die zweyte Frage war nun natürlich, ob nicht das, was ich mir, als von der Natur beabsichtigt vorstellen kann, nicht etwas sey, was ich selbst wollen muß, was ich selbst beabsichtigen, und das hervorzubringen ich selbst handeln müßte, wenn alle Kräfte der Natur, so zu sagen in meiner Gewalt ständen. — Die Antwort auf diese Frage schwebte mir vor, und deshalb glaubte ich mich auf dem Wege zur Ueberzeugung.

Naturzwecke waren, die Erhaltung des Individuums, und die Erhaltung der Gattung und des Genußvermögens. Daß ich die Erhaltung meiner selbst wollen müsse, liegt am Tage; denn ohne zu existiren, kann ich mir keine Zwecke vorsetzen, und nicht nach der Vorstellung derselben handeln. Aber auch die Erhaltung meiner Gattung muß ich wollen, ich muß wollen, daß es außer mir noch andere Wesen meiner Gattung gebe; denn ich für mich allein selbst bin unvermögend, alle die Zwecke zu erreichen, die ich mir vorzusetzen Veranlassung haben mögte. Selbst auch der Genuß der Lust überhaupt genommen, ist ein Zweck, den ich, zufolge meines sinnlichen Begehrungsvermögens, mir vorzusetzen genöthigt werde. Die Naturzwecke sind also insgesammt Zwecke, die ich

mir selbst vermöge meiner Natur vorzusetzen genöthigt werde.

Hier fand ich mich, wie gesagt, auf dem Wege zu der Ueberzeugung, daß in diesen Naturzwecken für mich Pflichten gegründet sind; und Pflichten diesen Naturzwecken nicht entgegen zu handeln. Ich gelangte zu ihr durch folgende Betrachtungen.

Gewisse Gegenstände nehmlich begehre ich durch die eigenthümliche Natur meines Begehrungsvermögens nothwendiger Weise: um die Begierde nach ihnen befriedigen zu können, sind mir gewisse andere Dinge nothwendig. Auch diese muß ich begehren.

Was mir nothwendig ist, um eine Begierde zu befriedigen, dessen bedarf ich, und in so fern ich etwas bedarf, in so fern habe ich Bedürfnisse. Alle Naturzwecke gehn also auf etwas, das ich wollen muß, weil ich überhaupt Bedürfnisse habe, oder weil ich Gegenstände nothwendiger Weise begehre, und, um mich ihrer zu versichern, anderer Dinge nöthig habe. Worauf jene Naturzwecke gehen, das muß ich also, selbst wollen, und auch nothwendigerweise wollen, weil ich sonst, bey der eigenthümlichen Beschaffenheit meiner Natur, mir widersprechen würde, wenn ich Gegenstände überhaupt wollen würde. Hieraus erhellet, daß ich nichts, ohne mir selbst zu widersprechen,

wollen kann, wenn es mit jenen Naturzwecken streitet.

Ein solcher Naturzweck, wird nun allen meinen einzelnen Kräften und Vermögen, allen Theilen meines Körpers, mit einem Worte allem, was sich als zu meiner Natur gehörig, an mir unterscheiden läßt, als zum Grunde liegend gedacht.

Die ethische Anthropologie hat also nicht allein die einzelnen Vermögen und Theile, mit Einem Worte, alles was an mir, als mir angehörig zu unterscheiden ist, zu betrachten; sondern sie hat es auch nach seiner Naturbestimmung zu betrachten. Hiedurch unterscheidet sich die ethische Anthropologie von der schlechthin so genannten Anthropologie. Diese betrachtet das, was die Erfahrung von dem Menschen lehrt, nur an sich, ohne nach dem Zwecke zu fragen, zu dem es ihm verliehen seyn mag. Diesen aber zieht die ethische Anthropologie insbesondere in Betrachtung.

Ehe ich weiter gehe, erlaube man mir noch eine Anmerkung. Vorher nannte ich mit Kant, in Ansehung des Menschen, einen Naturzweck dasjenige, was, als durch die Natur in Ansehung seiner beabsichtigt, gedacht werden kann. Ein solcher Naturzweck geht immer auf etwas, was der Mensch nothwendigerweise, wenigstens wegen der Einschränkungen seiner Natur, beabsichtigen muß. Dieses letzte mög-

te ich lieber einen Naturzweck des Menschen nennen, und jenes, was Kant den Naturzweck nannte, dasjenige nehmlich, wozu die einzelnen Kräfte und Vermögen des Menschen als ihm verliehen betrachtet werden können. Dasjenige was der Mensch wegen der Einschränkungen seiner Natur beabsichtigen muß, ist die Naturbestimmung derselben also ein Naturzweck desselben. Setzen wir nun voraus, daß die einzelnen Kräfte, Vermögen und Theile desselben, ihm zu diesem Naturzweck verliehen sind; so legen wir ihnen eine Naturbestimmung bey. Denn wir legen einer Sache eine Bestimmung bey, in so fern sie zu einem gewissen Zwecke vorhanden ist, und einen Zweck haben sagen wir nicht allein von dem, was zu einem gewissen Zwecke vorhanden ist, sondern auch von dem Wesen, das sich einen gewissen Zweck vorgesetzt hat, nach welchem es handelt.

Der Mensch hat nun einen dreifachen Naturzweck, die Erhaltung seiner selbst, die Erhaltung seiner Gattung, und Wohlseyn, im weitern Sinne des Worts, den Zustand in welchem er seine zufällig vorgesetzten Zwecke zu erreichen im Stande ist, und Lust genießt, wie aus dem vorhergehenden erhellet.

Der Mensch hat diese dreifachen Naturzwecke und seine einzelnen Vermögen, Kräfte u. s. w., kurz alles was sich, als zu ihm gehörig unterscheiden läßt, eine Naturbestimmung,

die zu jenem Naturzwecke bestimmt ist. Alles in dem Menschen ist entweder als zu seiner Selbsterhaltung, oder als zur Erhaltung seiner Gattung, oder als zur Erreichbarkeit seiner zufällig vorgesetzten Zwecke, und also auch zur Genußfähigkeit der Lust bey ihm vorhanden vorauszusetzen, oder vielleicht zu mehrern dieser Zwecke. Alle einzelnen Vermögen des Menschen sind zu diesen Naturzwecken einer Ausbildung fähig.

Der Mensch hat nun in Ansehung seiner Kräfte und Vermögen in Rücksicht auf ihre Naturbestimmung nicht allein die *Pflicht*, sie derselben nicht zuwider zu gebrauchen; sondern auch selbst die Pflicht, sie dieser Naturbestimmung gemäß auszubilden. Auf eine gewisse Art strebt jedes der einzelnen Vermögen des Menschen, wie von selbst, zu diesem Ziele. Denn es sucht sich selbst, dieser seiner Naturbestimmung gemäß zu äußern; es ist ein Trieb, der ein Naturtrieb des Menschen genannt werden kann, der den Menschen durch eine eigene mit ihm verbundene Lust zu seiner Befriedigung reitzt.

Jedem Naturtriebe liegt, wie aus dem vorhergehenden erhellet, eine Naturbestimmung zum Grunde, die als ein Zweck betrachtet werden kann, zu dem dem Menschen dieser Naturtrieb verliehen ist. Die Naturbestimmung

stimmung des einen dieser Triebe geht der Naturbestimmung des andern vor, oder steht ihr nach, in eben dem Sinne als ein Zweck überhaupt dem andern vorgeht, oder ihm nachsteht. Denn der Trieb der Selbsterhaltung geht, so wohl dem Triebe, der auf die Erhaltung der Gattung gerichtet ist, als dem Triebe nach Wohlseyns vor; da Wohlseyn so wohl als die Erhaltung der Gattung nur durch die Selbsterhaltung des Einzelnen möglich ist.

Die Befriedigung eines jeden dieser Naturtriebe kann nur in so fern dem Menschen erlaubt seyn, als sie nicht mit der Naturbestimmung eines andern Naturtriebes, der diesem vorginge, streitet. Lust genießen, die der Gesundheit gefährlich wird, die also mit der Selbsterhaltung des Menschen selbst in Streit ist, ist einer Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider. Ein Gebrauch meiner Kräfte, zu irgend einem zufälligen Zwecke, der mit der Erhaltung meiner selbst streitet, ist pflichtwidrig, vorausgesetzt, daß er nicht um einer anderweitigen Pflicht willen nothwendig ist.

Der Grund hiervon liegt am Tage. Bey jener Befriedigung eines Naturtriebes bin ich immer in Widerspruch mit mir selbst, und eben so auch bey einem solchen Gebrauche meiner

Kräfte; ich vernachläßige dabey etwas, was ich eigentlich mehr will, als dieses.

Meine Absicht war hier, nicht die ethische Anthropologie vollständig abzuhandeln; sondern vielmehr nur, einen Hauptpunkt in derselben näher zu erläutern, und die Anwendung desselben zu zeigen.

Die weitere Anwendbarkeit desselben ergiebt sich aus der ganzen Lehre von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst, besonders bey den Pflichten der Mäßigkeit und Keuschheit. Denn von diesen beruhen die ersten ganz, und die letzten größtentheils, auf demselben.

LB
Coburg

13. 2. 75